



Copyright © King Saud University

١١٦٠

شرح

اصول

الشافعي

نصير

نصير

٢١٦١ / معدن شرح اصول الشاشي ، تأليف

ص ٠ م

صديقي بن نصير - كان حيا قبل ١١٩٤ هـ -
خط القرن الثاني عشر الهجري تقديرا.

٨٩ ق ٢١ س ٢٤ × ١٧ سم
نسخة حسنة ، خطها تعليق حسن ، ناقصة
الآخر .

١٣٦٠

١ . اصول الفقه الاسلامي . أ . المؤلف .
ب . تاريخ النسخ .

ف ۲۰۰۰ / ۲۰
۲۰۹۷ / ۱۰ / ۲۹

الشرائط
الشرع اصول کتب کی
۱۲۶
حسین بن نصیر
۸۹
۱۷۸۴
۱۶۷
۱۷۸۴

على سقوطها من سور البرة بعلية كثره الطواف بقوله عليه الصلوة والسلام البرة ليست بنجسة فانها من الطواف
والطوافات عليها ونظر القياس المستنبط من الاجماع ما قلنا في ثبوت حرمة المصاهرة بالوطي الحرام قياسا على حرمة
المصاهرة بالوطي الحلال بعلية الجارية والبعضية وفي كل واحد من هذه النظائر مجتهد في وجوه ذكرناها مفصلة
في شرح المجامع اراد تحقيق ذلك فعليه متاعنا فان قيل قد ثبت الحكم ثمانية اثار واثباتها من قبلنا
وانما المصاهرة بالوطي الحرام والاضطراب والضرورة والتأمل واستصحاب الحال على قول والتحرر وعلية الظن فكان اصول
الفقه اثني عشر فكيف يستقيم الحجة على الاربعة قيل شران في قبلنا انها تكون حجة اذا قصص المصاهرة ورسوله غير المكار
فكانت ملحقة بالكتاب او السنة واثار المصاهرة او المكار كانت غير معقولة المعنى كانت مندرجة تحت السنة
بكونها محمولة على المجامع التي عليه الصلوة والسلام والكانت معقولة المعنى كانت مندرجة في القياس لان السنة
والاضطراب ليس براسل بل هو حكم لان عبادته من وجوده اذ لا ريب وشك في ريب وهو ثابت بقوله
مع ما يربك الى ما لا يربك وما قبل هذا ثابت بالاضطراب فعنه ثابت براسل ثبت به الاضطرار وهو
الحديث المذكور في الضرورة ملحقة بالكتاب لان المخرج مدفع بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج والتمسك انما
يكون بانفاق الناس على الله فكان ملحقا بالاجماع والاستصحاب مبرور القياس على قول المخرج لا ريب في القياس
ما يكون على ما لا يرد في غير المخرج من اجزاء الظن وهو حكم لا دليل كالمعلم والاعتقاد لا يرد في عبارة عن الشرع
المخرج فالتصديق حكم ودليل ما ثبت به الظن من اسبابها واما وجوب العمل به لا دليل عند الغداه ما فوقه من
الدليل بالاجماع وما يقال غلبة الظن حجة عند الغداه ما فوقها من الدليل في قول المجامع ان معناه غلبة الظن
انما الحجة الموجبة فتحقق ان ادلة الفقه اربعة فان قيل الاجماع يحتاج الى السبب الداعي واما الكتاب
او السنة او القياس فيكون الاجماع ملحقا بها فيكون ادلة الفقه ثلاثة لا اربعة قيل فيه اختلاف فقد
ذهب البعض الى ان الاجماع قد يكون بلا سبب دافع بان يخلق الدين على ضرورة يابو عليهم العوارب قلنا
انما نحن في بعد التسليم قلنا ان العلم الثابت بالاجماع غير الثابت بالسبب الداعي فذلك الاجماع قطع
عند وجود شرائطه والواحد او القياس لا يوجب العلم قطعا وعند التفاوت الدليل يظهر تفاوته والدليل
وانما قد اكتفى على الحكم لانه اصله لا يوجب دليل اعتبار واعقبه السنة لانها اصل باعتبار التوقيف والى

فجئنا

فجئنا ثابتة بالكتاب واثار الاجماع عليها لانها محتان في كل عصر وزمان بخلاف الاجماع فانها انما صار حجة بعد توقي
الرسول صلى الله عليه وآله ولا حجة ثابتة بالكتاب والسنة واثار القياس من الحكم لانه لا يثبت الحكم ابتداء بل مجامع
في اثباته الى احد الاصول الثلاثة فكان فرعها بخلاف الاصول الثلاثة فانها ثبتت الحكم ابتداء او لا مجامع في
اثباته الى اثني فلما كان اصلا من دون وجه ولا حجة ثابتة بالاصول الثلاثة ولانه ظهر بخلاف الاصول
الثلاثة فانها قطعية فان قيل لا لا يثبت القياس الحكم ابتداء كذلك الاجماع لا يثبت الحكم ابتداء بل مجامع
في اثباته الى سبب دافع الكتاب والسنة والاثار لانه كان فرعها العلم بالاجماع اقرب الى الفرعية من القياس
لانه يدل على الحكم في عين ما ثبتت بالاجماع والقياس يدل على علمه في غير ما ثبتت بالاصول الثلاثة قيل الحكم الثابت
بالاجماع قطع عند السبب الداعي لشرائطه والسبب الداعي قد يكون في الواحد والقياس وبما لا يوجب العلم قطعا وعند
تفاوت الدلول يظهر تفاوته الدليل فكان في اثباته الحكم اصلا مستقلا بخلاف القياس على ان الاجماع
عند البعض قد يكون بلا سبب دافع لكونه ان يخلق الله تعالى اهل الاجماع علما ضروريا ويوفهم باختيار
الصواب وهذا من جملة اجماعهم على جميع النواحي واثار الطوائف الحما فكان دليلا مستقلا بنفسه فان قيل
الاصول الثلاثة لا يجوز ان يكون قطعية بالنظر الى جميع اقسامها او الى بعض اقسامها ان اريد الاول
فقد سمعنا بعض اقسامها طينة كالاية المأولة والعام المخصوص واخبار الاحاد والاجماع المنقول اليها
بطريق الاحاد وان اريد ان هي القياس بالعلية المظنونة قطعية العلم فلم يكن الظن مختلفا بالقياس قيل سلمنا
ذلك لكن الاصل في شرعية القياس القطع وانعدام معارضه والاصل في القياس عدم القطع والقيل معارضه فاضلها
باعتبار الاصل وانما سبب اعتبارها كابر له في الاسلام واتباع لان الحكم فيها ثبتت بالقياس يضاف اليه الى
النص والقاعدة في قوله فلا بد جواب شر لا يخفى انما اعرفت الاصول المذكورة فلا بد من البحث في كل واحد
البحث في اللغة التفتيش وهو بالغا رتبة بازجتهن وبازجتهن كرون وفي الاصطلاح فوضع المتخصصين
في امر الاصل الحق قلنا هو يقيد قولهم في هذا القسم محمول على حذف المضاف او اقسام هذه الاقسام وانما البحث
عنها لانها موضوع في العلم لا ما يثبت في غير هو رتبة الى الادلة السمعية والاجتهاد واللام في قوله يعلم
بذلك فعلق بالبحث العلم بذلك البحث طريق يخرج الاحكام ومتعلقاتها علمها وشرائطها واسبابها

فلا اجماع

من

وعلاقتها بالحكم هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعال المكلفين ثم يطلق على التاني به بالاقتصار والتجريد إضافة
الطريقة الى الله تخرج ببيانها طريق هو تخرج الاحكام او بمعنى الالام اياها تخرج طريق لتخرج الاحكام باب اضافته
المصدر الى المعقول وذكر العاقل من وكي اى طريق تخرج المجتهد الاحكام فان قيل التخرج انما يعلم بالعيان لا باقتصار
الكتاب السنة والاجماع قيل نعم ولكن المجتهد انما يخرج الاحكام من الكتاب السنة والاجماع بالعيان لا بعد ما يعلم
اقسامها ويحتمل ان يراد بالتخرج التفرع البحت الاول سيج ما ذكره في فصول كتاب الله تعالى حيث لا يرد ذكره مع
اختلاف الخصوم ودلائلها وقوله في كتاب الله تعالى على حذف المضاف اى في اقسام كتاب الله اذ هو ينقسم معرفته
احكام الشريعة الى اربعة اوجه الاول في وجوه النظم صفة ولغة وهي اربعة الخاصة والعامة والمشتراك المأول والثاني
في وجوه الاستحالة ذلك النظم وحيث ان في باب البيان وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكنائية والثالث
في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة الظاهر والنص والمفرد والمجمل وهذه الاربعة اقسام اربعة فضاء الظاهر
المخفي وهذا النص المتكلم وهذا المفسر المجمل وهذا الحكم المشتبه والرابطة في وجوه الاستدلال بذلك النظم وهي
اربعة الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبالدلالة وبافتقائه والحكم هذه الاربعة اقسام اربعة اوجه
معرفته معانيها لغة ومعانيها شرعا وترتيبها واحكامها فبلغت الاقسام الى الثمانية وهيها هو الشروع
بذلك وانما يتبع بيان الاقسام الاربعة المذكورة كفاءا ذكر في أثناء التمهيد وانما يتبع بيان الاقسام
هذه الاقسام لان عبارة الكتاب في الدلالة على حكاية مرتب وفقدان ذلك ولذلك يتعاقب مراتب الاقسام الثمانية
بها قطعها وافتقارها وهذا هو تفصيل اقسام عبارة الكتاب وانما لم يعرف الكتاب لانه الشرح ان يعرف لان حصول
معلومته محمول على آية محمولة على كلمة محمولة فكان الغرض من تميز كل كلمة عن كل كلمة بحيث
لا يشتبه شيء من غير فلا يحتاج الى التميز والتعرف لتمييز المحمول عن غيره وفيه فصول ايام في البحث الاول في كتاب
الم فصول **فصل في الخاص والعامة** في مبتدأ المحذوف وهو مصدر بمعنى الفاعل اى هذا فاعل ما بعده مما قبله
او بمعنى المعقول اى هذا المعقول مما قبله او عا مفعول به ويكون مرادها وجه المبالغة نحو ما يدخل في ذلك كبرت بعده
كلمة في يرفع وينون على انه خبر مبتدأ محذوف ان لم يذكر يمكن آخره لانك اذا وضعت على كلمة استقلت آية
فان قيل الخاص والعامة في الفصل لا الفصل في الخاص والعامة فلا يستقيم الطرح في قول طرقة الخاص والعامة لا الفصل
اعتبار

الخاص

اعتبار لا حقيقة كما في قولهم زيد في لغة وانما هي الخاصة والعامة في فصل واحد لا شتر كما في كون كل واحد منهما موضوعا
ليكون واحد لكن المعنى الواحد في الخاص منفرد في الأفراد في الخاص وفي العام مشترك على الأفراد ولا شتر كما في كون
كل واحد منهما يوجب الحكم قطعاً بخلاف المشترك المأول او لتحقيق التقابل بينهما فان كل قسم اقسام الحقيقة
واللغة قد يخرج مع الآخر بحيثيات مختلفة فان قولك حبرت القبول ثم حيث ان العين وضعت تارة
للمباشرة وتارة لعين الماء يكون العين مشتركة بين الحبتين ثم حيث ان العين تشمل لافراد تلك الحقيقة
وهي عين الماء مثلاً ان يكون على جملة الخاص والعامة لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بالحيتين
وقس على هذا الحكم فجميع آية في فصل واحد في الخاص على العام لانه بمنزلة المفرد المركب والمفرد مقدم على المركب
ولان حكمه متفق عليه بين الجمهور وحكم العام يختلف بينهم واللام في قوله فاعل الخاص للمختص بالخاص لفظاً
استراخ غير المفعول كالمأول والاربعة فانها لا توصف بالخصوص وهو منسب بتناول جميع الالفاظ فبقوله وضع
جميع خرج غير الموضوعات كالمهلالات فان قيل يخرج هذا الحد المجاز لا يخرج الوصف وهو قد يكون خاصاً وقد يكون
عاماً كما قال الشيخ في الاسلام وحكم المجاز وجود ما يريد بها ما كان او عاماً قيل انه لا يخرج لانه وضع المعنى معلوم في
عمل الحقيقة وان لم يرد ذلك المعنى في عمل المجاز وهذا لا يضر لانه الارادة خير من كونها في الحد او يقال المراد بالوضع اعم
من ان يكون وضع الواض او وضع الحكم ووضع الواض يعرف بالنقل ووضع الحكم يعرف بالقرينة الصارفة عن
الارادة الموضوع علم الاول فيفضل المجاز بوجود وضع الحكم فيه فخر ايت اسد ابري باعتبار تعين الحكم اياه
لعمل الشرح خاص وباعتبار الاستعمال فيه وادته به فيه مجاز وبهذه الاعتبار يسبح المجاز في المعنى المجاز المتفرد
خاصاً وفي المعنى المتقطع عاماً كما ذكر الشيخ في حكم المجاز او يقال اللفظ الموضوع هنا بمقابلة الماهل لا بمقابلة المجاز
فيفضل المجاز او يقال الحقيقة والمجاز متعلقان بالاستعمال اللفظ ووضع غير موضوع لا باصل الوض لا
عرف ان اللفظ قبل الاستعمال لا يسبح حقيقة ولا مجازاً والخصوص والعوم متعلقان باصل الوض فلا يكون الحقيقة
والمجاز داخلين في تعريف الخاص والعامة بهذه الاعتبار فلا يصح خروج الحقيقة والمجاز عن تعريفها فبما يكون
المراد بالوضع حقيقة وهو الوض الاول وهذا الجواب السليم سائر الاجوبة وخاصة ان المجاز يخرج بدلالة مورد
التقسيم هذا التقسيم بالنظر في دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع غير نظر الى امر آخر من البيان والاستعمال والوقوف

التعريف بالمتن كذا فيكون التعريف الاول لخصوص الجنس النوع والنوع هو الذي يميزه عن غيره من اقسامه فكل
هذا من باب التخصيص بعد التعريف فكلما كان المميز لخصوص الجنس النوع لانه جزئي لا يتوحد في مفهوم
الشركة كذا في الجنس النوع فانها كلياً بحيث يتوحد في مفهومها الشركة فكان في خصوصه قوة وكما التخصيص جزئي
وميل بالبناء لغير مجموع الملايكة او يقال المراد بالمتن ما يقوم بالغير والمسيح مدلول اللفظ فيكون التعريف الاول للمسيح
خاصة وهذا الاعيان والمعالني بجمع فيكون هذا من باب التعريف بعد التخصيص الشان الى زيادة الاتهام ببيان التخصيص
في المعاني فكلما كان متوحد في مفهومه فانه لا يخرج عن مقتضى العموم فانه لا يخرج عن مقتضى العموم او يقال المراد
بالمتن مدلول اللفظ والمسيح ما صدقت عليه الحقيقة المشتركة لافراد هذا الجنس النوع في هذا الاسم وتعرف
وهو الاظهر لتمامه والجارد والجوراني في قوله على الافراد يتعلق بكل الافراد المدين لانه تمام بما فيكون صفة بعد
صفة لقوله في مسيح اجمع والمسيح كائناً على صفة الافراد في الافراد والمراد كون اللفظ موضوعاً للمعنى وانه
مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد خاص النوع والجنس كخوص وانشان او لا كما هو الفرد نحو زيد فيخارج العام
هذا التعريف لانه وضع لمعنى واحد لكن لا على سبيل الافراد بل الافراد في صورة متطورة للواضع في الموضع فيكون معناه
شاملاً لافراد الجنس ويذكر المني واسماء العدد والمطلق والحد اما المني فلانه شاملاً للاجزاء كجسمه دون
الافراد لانه وضع باذا الشئ بجمعاً فكلما كان جامعاً لمفهوم واحد وكل واحد من هذه الشئ بجمعاً المني هو اجمع
الجميع فان كل واحد من افراد جنس مفهوم تام لا بعض المفهوم وكذا الاسماء العدد كالثلاثة وما فوقها فانها اجمع شاملة
للاجزاء بجمعاً وضع دون الافراد لانها وضعت لنفس هذا العدد في غير نظر الى شئ اخر واما المطلق فلانه وضع لمعنى واحد
لجميع ويمكن ان يقال ان المشترك قد خرج بقوله على الافراد اجمع كما خرج العام بان يكون معناه على الافراد
في معنى اخر فيخرج العام لان معناه غير منفرد في الافراد كما بيناه وكذا المشترك لان معناه غير منفرد في معنى اخر
كالعين مثلاً فانه وضع للذهب لكن لا على الافراد اجمع فيكون لانه كما وضع له وضع لغيره فلا حاجة الى ما سلكه
الشارحون لافراد المشترك في تعريف الخاص كما بينا كقولنا ايما كقولنا زيد في تقييد الفرد زيد اي فرد
تخصيص الفرد لان المصدر قد جعل جيناً او في تقييد تخصيص الفرد على حذف المضاف والفرد هو الجزئي الحقيقي
قبل تقدمه على اخصه شرفه في باب التخصيص على ما سبق وفي تخصيص النوع رجل وهو كذا في بني آدم جاوز هذا

المتن

التعريف بالمتن كذا فيكون التعريف الاول لخصوص الجنس النوع والنوع هو الذي يميزه عن غيره من اقسامه فكل
هذا من باب التخصيص بعد التعريف فكلما كان المميز لخصوص الجنس النوع لانه جزئي لا يتوحد في مفهوم
الشركة كذا في الجنس النوع فانها كلياً بحيث يتوحد في مفهومها الشركة فكان في خصوصه قوة وكما التخصيص جزئي
وميل بالبناء لغير مجموع الملايكة او يقال المراد بالمتن ما يقوم بالغير والمسيح مدلول اللفظ فيكون التعريف الاول للمسيح
خاصة وهذا الاعيان والمعالني بجمع فيكون هذا من باب التعريف بعد التخصيص الشان الى زيادة الاتهام ببيان التخصيص
في المعاني فكلما كان متوحد في مفهومه فانه لا يخرج عن مقتضى العموم فانه لا يخرج عن مقتضى العموم او يقال المراد
بالمتن مدلول اللفظ والمسيح ما صدقت عليه الحقيقة المشتركة لافراد هذا الجنس النوع في هذا الاسم وتعرف
وهو الاظهر لتمامه والجارد والجوراني في قوله على الافراد يتعلق بكل الافراد المدين لانه تمام بما فيكون صفة بعد
صفة لقوله في مسيح اجمع والمسيح كائناً على صفة الافراد في الافراد والمراد كون اللفظ موضوعاً للمعنى وانه
مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد خاص النوع والجنس كخوص وانشان او لا كما هو الفرد نحو زيد فيخارج العام
هذا التعريف لانه وضع لمعنى واحد لكن لا على سبيل الافراد بل الافراد في صورة متطورة للواضع في الموضع فيكون معناه
شاملاً لافراد الجنس ويذكر المني واسماء العدد والمطلق والحد اما المني فلانه شاملاً للاجزاء كجسمه دون
الافراد لانه وضع باذا الشئ بجمعاً فكلما كان جامعاً لمفهوم واحد وكل واحد من هذه الشئ بجمعاً المني هو اجمع
الجميع فان كل واحد من افراد جنس مفهوم تام لا بعض المفهوم وكذا الاسماء العدد كالثلاثة وما فوقها فانها اجمع شاملة
للاجزاء بجمعاً وضع دون الافراد لانها وضعت لنفس هذا العدد في غير نظر الى شئ اخر واما المطلق فلانه وضع لمعنى واحد
لجميع ويمكن ان يقال ان المشترك قد خرج بقوله على الافراد اجمع كما خرج العام بان يكون معناه على الافراد
في معنى اخر فيخرج العام لان معناه غير منفرد في الافراد كما بيناه وكذا المشترك لان معناه غير منفرد في معنى اخر
كالعين مثلاً فانه وضع للذهب لكن لا على الافراد اجمع فيكون لانه كما وضع له وضع لغيره فلا حاجة الى ما سلكه
الشارحون لافراد المشترك في تعريف الخاص كما بينا كقولنا ايما كقولنا زيد في تقييد الفرد زيد اي فرد
تخصيص الفرد لان المصدر قد جعل جيناً او في تقييد تخصيص الفرد على حذف المضاف والفرد هو الجزئي الحقيقي
قبل تقدمه على اخصه شرفه في باب التخصيص على ما سبق وفي تخصيص النوع رجل وهو كذا في بني آدم جاوز هذا

فان قيل هذا الحد غير انعكاس لان ابا البشر آدم صلواته على نبينا وعليه رجل ولم تصدق عليه هذا الحد قيل هذا تعريف
بالنسبة البناء في تحصيل الجنس انما هو حيوان ناطق فان قيل هذا تعريف منقوص طردا وعكسا اما
طردا فلكل الملك الحي يصدق عليها هذا التعريف وهما ايضا با انسان واما عكسا فلكل الارس والبيعه لم يصدق
عليها هذا تعريف وهما انسانان قيل المراد بالنطق النطق الجانبي المسمى بالكلام النفي لا النطق اللساني
بالكلام اللساني والكلام النفي هو القدرة على اعلام غيره ما في قبلة من الاصول والعلوم فيخرج الملك الحي عن
الجانبي لهما ويدخل على الارس والبيعه لان لهما جانبا يعذر ان في النطق الجانبي وان لم يعذر ان في النطق اللساني
بالنظر الى العارض ثم كل واحد من لفظ زيد ورجل وانسان مروي باسكان الآخر دون التوضيح كذا المجلد
الاسمانزة وذلك لانك اذا نوت لفظ رجل او انسان دل على العزلية وهي غير مقصودة بها بل المقصود
ما بهية الرجل وما بهية الانسان لا فرد منها وانما نعني بتخصيص هذه الامور تنبها على ان الخاص لا يتفادى بين
ان يكون مفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلوله او لا ولا شك ان مدلول زيد وهو ذات متخص
ومدلول الانسان وهو حيوان ناطق ومدلول الرجل وهو ذكر من بين آدم جاوز حد الصغر مدلول واحد ثم
الانسان ليس بتخصيص المنطقين لعدم وقوع على مختلفه الحقائق لكنه يصيب عند التفحص لكون الجنس عندهم
ما يقع على مختلفه الاعراض لا على مختلفه الحقائق هو الانسان يقع على الرجل والمرأة وهما مختلفان بالاعراض
فان الرجل بهية النبوة والامامة والكبر والصور مطلقا والشهادة في المودة والعصا وغير ذلك والمرأة لا تقا
لذلك بخلاف الرجل فان النوع عندهم ما يقع على متفقه الاعراض لا على متفقه الحقائق والرجل كذلك فان الذكر
من بين آدم سوا الصلاية للامور المذكورة فان قيل الرجل يقع على الحيوان والعبد وهما مختلفان بالاعراض وكذا يقع
على العادل والفاسق وهما مختلفان في اداء الشهادة قيل الحرية اصل من بين آدم فانها اطلاق الحرية بعرض
الرق لا يعتد به على ان العبد يقع على الحيوان والرجل هو العرض وكذا العبد اصل فانها اداء الشهادة بعرض
الرق غير معتد به فان قيل الانسان مشترك بين الادبي والانسان العبد فكيف يكون فاما قيل هو حقيقة في
الادبي مجاز في الانسان العبد على سبيل الاستعارة فان قيل التخصيص يقتضي سبق العموم والادبي لم يحصل
الحاصل والفرد النوع والجنس لم تكن عامة ثم قدمت بل هي موضوعه للتخصيص ابتداء فكيف يستقيم قوله
في تحصيل

في تحصيل الفرد زيد في تحصيل النوع رجل وفي تحصيل الجنس انسان قيل هذا باب تنزيل الحكم منزلة المحقق
كما يقال بيان الذي هو صميم البعض وكبر اسم الفعل او يقال معناه في تحصيل الفرد الافراد زيد في تحصيل النوع
الانواع زيد في تحصيل الجنس الانسان انما يتم ما في ضمن تعريف الخاص في تعريف العام فقال والعالم
لفظ موضوع بدلالة مورد التقييد العام اقسام الصيغة واللفظ وهو يتعلق بالوضع بدلالة تعريف الخاص
المشارك للعام في جميع العقود والمعارف في قيد الافراد فان قيل فعلى هذا يخرج التكرار الواقعة في سياق النفي
نحو لا رجل مع انها ليست بموضوع للعموم بل العموم فيه ضروري على ما عرف وكذا يخرج المجاز العام نحو رايت اسودا
يرمون مع انه ليس بموضوع للعموم كذا يخرج الفرد الذي صار عاما بل الام استغرق كقوله تعالى اصل السبع وروم
مع انه ليس بموضوع للعموم قيل اللفظ الموضوع بها بمقابلة اللفظ الماهل لا بمقابلة المجاز والفرد والعرض
والاشياء المذكورة ليس بمحملة فلا يخرج شيئا منها او يقال المراد بالوضع اعم ان يكون وضعه كلياً او جزئياً
والاشياء المذكورة موضوعات بالوضع الكلي فلا يخرج شيئا من ذلك او يقال هذا تعريف العام الحقيقي الوصفي بدلالة
مورد التقييد فلا يخرج من التكرار المذكورة لان عمومها مجاز ضروري لا وصفي وكذا يخرج المجاز لانه عام
مجاز بالنظر الى انه موضوع في محل الحقيقة وكذا في فرد الذي صار عاما بل الام استغرق لان عمومه بالعارض
ثم في قول لفظ اشارة الى ان العموم لا يخرج في المعاني دلالة الحقيقة لانه من اوصاف اللفظ كالتخصيص فلا فالحصا
فانه قال بعموم المعاني والاشياء فانه قال بعموم الحقيقة وهو ضمن استلزام جميع الالفاظ فقوله ينتظم بها ابراهيم
جماعة اقرانهم المشترك في الخاص غير السماء العدد وفيه اشارة الى ان شرط العموم الاجتماع دون الاستغراق
فيكون الجمع المنكسر الى عاماد اليه ذهب اثر متبايناً وعند بعض متبايناً واكثر اصحاب الشافعي هو شرط فلا
يكون عاماد ويظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص به البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاماد
وعندهما يجوز لبقاء العموم باعتبار لفظ الحقيقة ولما قيل ان يقول بعدم اشتراط الاستغراق في العام يباين من ذلك
علمنا فان من هذا ان العام الغير المخصوص قطع الدلالة فيما تناوله والجمع المنكسر اولى بجماعة الافراد غير
معينة فلا يتناول اشياء منها على التعيين فكيف يكون قطع الدلالة ويجوز ان يجاب عنه بان موضوع الجمع
المتكسر الدلالة على جماعهم الافراد غير معينة وهو في ذلك قطع الدلالة لا محالة وقوله الافراد اقرانهم السماء

مبحث: العام

العدد فكل الاسم الواقع على الثلاثة وما فوقها لفظ ينظم جمعا لكن احاد ذلك الجمع ليس بافراد بل هي اجزاء والفرق
 بينها ان الافراد ما يكون لكل فرد منها اسم بالحقيقة المشتركة بينها لوجود تلك الحقيقة في كل منها بخلاف الاجزاء فان لكل
 جزء لا اسم بالحقيقة المشتركة بينها لانعدام تلك الحقيقة في كل منها والسماء العدد كذلك فان العشرة مثلا ينظم جمعا
 لكن احاد ذلك الجمع ليس بمسمية لان احاد العشرة لا تسبغ العشرة بل العشرة مسبوقة واحد وهو ضعف خمسة
 ولما قيل ان يقول افراذه العشرة كل واحد مسبوقة بالعشرة والجمع ان يقول هذا يستلزم بالقوم والربط والجمع
 بان افرادها ليست بمسمية لجماعها فان كل فرد من القوم والربط لا يصح لفظ القوم والربط واجبت هذا بان
 القوم اسم لجماعهم الربط والربط في المقدرة كجارية القوم كروية مردان والربط مثله ومثله مذكور الصالح
 ولما قيل ان يقول هذا يستلزم بقوله كل من دخل وجمع خرج فان افرادها ليست بمسمية لجماعها فان كل فرد من كل
 من دخل وجمع خرج لا يصح لفظ كل من دخل وجمع خرج واجبت كلمة هو مفعول لا صاطة فادخلت عليه بالوصف
 به فانك ان قلت كل رجل ياتي في ذلك الا صاطة جميعهم انه بمعنى الاثنيان فالحقيقة المشتركة بينهم هو الاثنيان
 وكل واحد ليس بالاثنيان وكذا كلمة من فانك اذا قلت من دخلت الدار فله درهم يتناول جميع الداخلين بمعنى القول
 فالحقيقة المشتركة بينهم هو القول وكل واحد ليس بالاثنيان ولما قيل ان يقول ذكر قومه الافراد مستدرك لان مستقلا
 من قوله جمعا واجبت ليس مستدرك بل هو بيان لقوله جمعا وانما اصح الى البيان لئلا يتوهم ان المراد بالجمع الا
 صطلا في خرج العام المعنوي لكن وما كان لا ينظم جمعا مصطلحا وقيل المراد بقوله جمعا غير مفرد فيخرج السماء
 العدد لانها ينظم جمعا مفردا ولا يستلزم جميع القلة فان افرادها والكلمات مقدرة لا يجاوز العشرة الا انها
 غير مقدرة فيما بين الثلث والعشرة وكذا لا يستلزم لفظ السموات فان افرادها والكلمات منحصر في السبعة
 لكن الخصاص باعتبار الواقع والخارج لا باعتبار صفتها لان هذه الصفة ليس موقعها في الزيادة والنقصان
 لكن يستلزم بان السماء العدد قد خرجت بقوم الافراد كما بينا لا صاطة الى حذف هذا القيد على الالاء في
 اللفظ على هذا القيد لا بد في التعريف ان الالاء على كل قيد والالاء محلا بالجمع المعهود منه فان قيل السماء العدد
 لو لم يكن عامة ولم ينظم الافراد لما كان الاستثناء المتصل منها لان عموم المتشبه منه شرط فيه وقد مر ذلك بالايجاز
 يقال لعل ان على عشرة الا واحدة قبل القوم الاصطلاحي ليس بشرط لصحة هذا الاستثناء الا ان قيل ان من خرجت

زيد الا ان السبل الشرط مطلق القوم سواء كان عموم الافراد او عموم الاجزاء فان قيل المراد بالانظام لا يخلو
 اما ان يراد به الانظام على سبيل الشمول او على سبيل البدل ان اريد الاول يخرج نحو وما وكل من التعريف فانها
 تنظم الافراد على سبيل البدل وان اريد الثاني يخرج نحو مسلمون ومشركون ورجال فانها تنظم الافراد على سبيل
 الشمول قيل المراد به ان يكون على سبيل الشمول او على سبيل البدل لا يقال فيها زيد ايد فل النكرة الواقعة في سياق
 الاشارة كقولك جاري رجل فانها تنظم الافراد على سبيل البدل وبها خاصة لاننا لا نسلم ذلك بل ينظم فردا او
 على سبيل الاجزاء فاذ قلت جاري لي رجل فاحتمل ان يكون ذلك زيدا او عمرا او غيره ذلك فاذا قلنا واحد فقط سقط
 احتمال غير ذلك فظهر وما وكل فانها تنظم جميع الافراد لان الاطلاق الشمول بل واحد او اثنان او اربعة انتهى الى جميع الافراد
 وقوله اما لفظ انقضاء لا تقسم الحد اذ الحد قد تم بقوله جمعا الافراد اما الانقضاء اما لفظا بان كان في
 صيغة ما يدل على الانقضاء كصريح الجمع كقولنا مسلمون ومشركون ورجال وافر اس واما معنى بان لم يكن في صيغة
 ما يدل على الانقضاء بل يكون الانقضاء باعتبار المعنى كقولنا من وما و قوم و ربهط وكل و جمع وانس و من
 ونحو ذلك فانها عام محتمل حيث المعنى لتناولها جميع الافراد والكلمات صيغة مخصوص وما قيل ان المعاني
 لا عموم لها عند متناهي المتناهيين فمعناه ان السماء والمعاد هي التي تقوم بالغير كالعلم والجهل لا عموم لها لان
 معاني الالفاظ لا عموم لها كذا قيل ولما قيل ان يقول ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العيان
 للقطع فان مثل لفظ العلوم والحكمة والسكينة عام مع انها من المعاني بل المراد ان الواحد لا يقع متعددة لا
 المعاني لا يتعدد الا عند تغايرها وعند ذلك ليس العام مشتركا لا لافعال والمشتراك لا عموم له وقيل ان عموم لفظ العلوم
 بالنظر اليه عام به العلم لا بالنظر الى نفسه وذلك لان الاعيان دون المعاني وكذا عموم الحركة بالنظر اليها عام مشترك
 فثبت ان عموم مجزئ الاعيان دون المعاني وفي نظر لان هذا انما يستقيم اذا كانت العلوم قائمة بالاشخاص
 مختلفة اما اذا كانت قائمة بشخص واحد فلا يقال فلان لا يجمع فيه العلوم فثبت ان عموم
 مجزئ الاعيان والمعاني فالقول بعدم جريان العموم في المعاني بهم ولما قيل ان يقول كيف يدل صيغة رجال
 على الانقضاء مع انه عام وذن كمن وصار في كيف يدل صيغة ركوب سفينة ركوب سفينة ركوب سفينة ركوب سفينة
 وذن قوم و ربهط فليكن ان تحقق معنى العام اللفظي والمعنوي ثم هما اللفظ ومعنى منه هو ان المعنى منسب

ن

ينتظم الى فاعله فيكون من الاعين الفاعل وتقابل ان يقول الضمير قوله ينتظم عايد الى اللفظ فلو كان اللفظ
تميز اعم نسبة ينتظم الى فاعله يلزم اضافة اللفظ الى اللفظ حيث يصير المعنى لفظ ينتظم لفظ او معناه
وفي فساد لا يخفى واجيب بان المراد من اللفظ الاول ما يتلفظ به الانسان وفي الثاني الصيغة التي ينتظم
صيغة او معناه وصحة لا يخفى ثم لما خرج من تعريف الخاص والعلم شرح في بيان حكمها فقال وحكم الخاص
حيث انه خاص اعم من اعتبار العوارض والموانع كالقائمة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا وحكم
الشيء هو الاثر الثابت بذات الشيء وانما قيد بقوله الكتاب لا البحث في خاص الكتاب والافعال الخاصة بالجزء
المختص ابراهيم حكم وجوب العمل به لا محالة فلا محذور والمحال في الحقيقة لا محالة في المضاف محذور
من الضمير المحذور ايا لا محالة في رد وجوب العمل به ايا حكم وجوب العمل به قطعا وبقيتنا والحكمة في هذا المذهب
مشايخ العراق والافعال الى زيد والشيخين من تابعهم لا المقصود وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند
الاطلاق صما والالم يكن للوضع فائدة وقال مشايخ السمرقند وبعض اصحاب الشافعية انه لا يوجب الحكم قطعا
لا احتمال التام ولا حقيقة بحت بل هو زوم الاحتمال لا يتصور القطع قلنا هذا الاحتمال لم يشأه علم دليل
فلا يعجز في القطع الاثر ان كان تحت حائط لا ميل فيه لا يلام الاحتمال سقوطه لا انتفاء دليل السقوط
وان كان ما يلائم الاحتمال لا احتمال سقوطه لشدة دليل ولهذا قلنا الظاهر والنص بغيره ان القطع وان احتمال
التأويل والتخصيص وتقابل ان يقول المراد بالدليل المذكورة في قولكم هذا الاحتمال لم يشأه علم دليل ان
اريد به دليل احتمال المجاز وهو قائم في الخاص لا محالة لان دليل احتمال صحة ارادته وصلاحيته للفظ
لا رادته وهذا موجود في الخاص البنية فكان احتمال المجاز ناشئا عن الدليل وان اريد دليل ارادة المجاز فالحال
مخالف دليل دليل ارادته مراد لا محالة لانه محتمل واجيب بان المراد دليل عدم ارادة الحقيقة لا دليل ارادة
تحسين المجاز ايه هذا الاحتمال لم يشأه علم دليل صاف عن الحقيقة فلا يضره احتمال المجاز فلا يعجز في القطع واد
قام دليل صاف عنها ولم يقع دليل تحيين المجاز صاف للفظ احتمال المجاز ناشئا عن الدليل فيقع في القطع
فان قبل الخاص الكتاب عندنا يوجب العلم والعمل وسكوة الشيخ عن وجوب العلم به يشير الى انه لا يوجب العلم
قبل كلام محمول على حذف المعطوف ايا وجوب العمل والعلم به كذا ذكر العمل خاصة كونه مقصودا العلم به
بالزلة

بالشرائع او يقال بان لزوم العلم مستفاد من كلامه لان وجوب العمل به لا محالة ايا على القطع واليقين لا يكون الا
وان ثبت العلم وما قيل بان المراد بالعمل به هو العلم بعمل القلب وعمل البدن وعمل القلب هو العلم بغيره نظر
لان عمل القلب هو الاعتقاد لانفس العلم عايد ارادة عمل القلب والبدن في العمل الواقع في حكم الخاص و ارادة عمل
البدن خاصة في العمل الواقع في حكم الاول والعلم المخصوص خلاف الظاهر وهو مما يشوش ذهن السامع وما قيل
ترك العلم لتناول الآية الحاولة وغيره فقول لا محالة يا باه وما قيل تركه لان العمل يستلزم العلم اذ لا يتصور
العمل بدون العلم فهو يقضي كون العلم المخصوص جزءا للعلم والعمل جميعا وذلك خلاف المذهب وما قيل ان
ترك العلم به سبب من الكتاب فهو البعوض الصواب فان قابله ايا عارض الخاص الكتاب جزءا للعلم والبدن والاور
الواحد او القياس فان قبل المعارضة ايراد الدليلين المتعارضين المتساويين في القوة وجزءا للعلم والبدن
لا يساويان خاص الكتاب فكيف يعارضان قبل هذا في الاصطلاح ايا في اللغة فالكسوة ليس بشرط والمراد هنا
المعنى للعلم والاوراد بالمعارضة المعارضة الصورية الظاهرية فان قبل القياس لا يمكن ان يقابل الخاص الكتاب
لان شرط القياس ان لا يكون في النوع نفس فاذا كان فيه نص خاص لم يبق قياسا فكيف يقابل القياس قبل جوابه
ما مر ان المراد بالمقابلة الصورية فان امكن الجمع بينهما ايجاب بين الخاص الكتاب وبين ما يقابله من الاوراد والقياس
اياه فان امكن التوفيق بدون تغييره بدون زيادة ونقصان في حكم الخاص الكتاب يعمل بهما بالخاص وبما يقابله
الاصل في الدلائل الاحتمال وفي الاحتمال والاي وان لم يمكن الجمع بينهما بدون تغيير حكم الخاص يعمل بالكتاب لانه قطعي
ويترك ما يقابله من الاوراد والقياس لانه قطعي مثاله ايه مثال الخاص وهو الوجه ويحتمل ان يعود الضمير الى الخاص
الذي قابله القياس فان قبل هذا النص لا يصلح مثلا للخصم الخاص الذي قابله القياس لان كلا مناهي القياس الشرعي
اذ المعقول ليس بحجة عندنا ومقابل هذا الخاص القياس المعقول قبل لا نسلم ان كلا مناهي قابله القياس الشرعي بل يحتمل
ان يراد به مطلق القياس شرعا كان او لغويا فذلك لان القياس الشرعي لا يعارضه خاص الكتاب فاللغوي
والشرعي والاولي ولاك القياس اللغوي انما لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي ايا فينا يرجع الى اللغة تحجج و ارادة في
منه اللفظ دون معنى ياب عن اللغة عايد ان القياس اللغوي تحجج عند الخصم فكان هذا صلا لا لخاص الذي قابله
القياس عايد مذهب في قولنا والمطلقة المدحول بين ذوي الاقوال غير الحاملات فالآية مخصوص البعض

او الامام للعهد بقوله المذلول بين خرج غير المذلول بين لعدم العدة لها وبقولهم ذوات الاقرار ضربت الايسر
لكون عدتها بالاشهاد بالاقرار وبقولهم غير المذلول ضربت الحاملا لكون عدتها بوضع الحمل يتربص اي ينتظر
وهو من معنى الامام اي يتربص المطلقات لكن اخرج بصحة الخبر للتاكيد لان خبر الشارع اكثر من ما فيه ابهام
ان تربص قد وجد لانه مكانه على محجة بالفسخ الباء زائدة وهو تأكيد للفاعل ويجوز دخول الباء زائدة
في النفس والعين اذا وقعنا كاليدين نحو جاءني زيد بنفسه بمعنى كذا في ورود الحديث ويجعل ان يكون الباء
للسببية والمضاف محذوف بسبب خاص النفس وفيه اشارة الى نوع تحملها المشتقة في التربص افتتار
بجمع القلة والمقام مقام جمع الكثرة تنبيه على النفوس التي تربص ثلاثه قرو في غاية القلة انتصبت
على ان مفعول فيه اي مدة ثلثة قرو او مفعول به اي هي ثلثة قرو فان قيل حتى تميز الثلثة الى العشرة
التي يكون في ثلثة الا اذا لم يوجد في ثلثة في يضاف اليها جمع الكثرة وقد وجد بينها جمع القلة وهي الاقرار فكيف
الثلثة بينها اليها الكثرة وهو قرو وقيل قد يستعار جمع الكثرة لموضع جمع القلة لثقلته وهي التنبية على ان العرو
الثلثة المدونة في التربص وفتح الضاء كغيرها لشبهتهن وعلمته لشبهتهن الى الارواح ولان الانتظار
موت امره والامر بالبراء المعجلة معناه الشديدا كذا في الصحاح اي موت شديد كان الفاعل التعليل وهذا التعليل على قوله
مثال في قوله تعالى انها يكون الانية مثلا لا ادعاه لان لفظ الثلثة خاص في تعريف عدد معلوم لا يحمل الزيادة والتفكا
فيجب العمل به الفاعل هو الباء محذوف اي واذا ثبت ان خاص في العمل به ذلك الخاص وذلك انما يتحقق اذا حمل الاقرار
على الحيف لان الطلاق المسنون انما يكون في الطهر فاذا اطلقها في الطهر يجب عليها التربص بثلثة حيف فخير العدة
ثلثة قرو كوامل ولو حمل الاقرار على الاطهار انما بيان البطلان قول الحيف في ترك العمل بهذا الخاص وهو الوهم ويجعل ان
يكون بيانها لمعانضة القياس النحر والنفوس للخاص الكتاب على ما بينا وانما قال ولو حمل الاقرار مع ان مناسبة الآية
ان يقول ولو حمل العرو اشارة الى ان العرو في الآية مع الاقرار وان ذكر العرو لثقلته كما ذهب اليه الشافعي
الحالف في عمل النسيب على ان يصفه مصدر محذوف اي ولو حمل الاقرار على الاطهار حملها على الحمل الذي في الآية
باعتبار متعلق بقوله ذهب اي ليعتبر ان الطهر مذكور دون الحيف فانه مؤنث سماه في قوله ورد الكتاب
في الجمع الاول الى الحال اي والحال ان قد ورد الكتاب في حق الجمع بلفظ التانيث اي ما مع التاء التي هي للتانيث بالنظر
الى اصل

الى اصل وضعها وان كانت للثمة كبرية العدد في الثلثة الى العشرة ولعل ان العرو وان كان الى الوارد فيه
لفظ التانيث جمع المذكر وهو الطهر دون المؤنث وهو الحيف لما ان ثلث العدد في الثلثة الى العشرة على عكس
تانيث جميع الاستيارات ثم قوله دل ان الجمع المذكر محتمل ان يكون جواب شرط محذوف اي ورد الكتاب في الجمع كونه
على الجمع المذكر محتمل قالوا باصنافه وورد الكتاب في الجمع كونه والاعمال التي هي المذكر ومحتمل ان يكون جواب
شرط محذوف اي واذا ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل ان الجمع المذكر ولو قال على ان الجمع المذكر كان اول على
المفحود وقوله ثم جواب لو اي ولو حمل الاقرار على الاطهار لزم ترك العمل بهذا الخاص وهو ثلثة بالقياس للنفوس
لان في قوله اي العرو على الطهر لا يوجب ثلثة اطلاقا كوامل بل يوجب كاملين وبعض الطهر الثالث وهو اي
بعض الثالث الطهر الذروق في الطلاق لانه محسوب من العدة عنده والطلاق المسنون انما يكون في الطهر
فاذا اطلقها في الطهر فيجب عدتها بابق ذلك الطهر وبالطهرين الاخرين فخير العدة قرنين وبعض الثالث
فلا يتحقق العمل بلفظ الثلثة فان قيل الطهر الذروق في الطلاق اول كيف سماه ثالثا فكان ينبغي
ان يقول بل بعض الاول وظهر من قبل الثالث لا يقيق كونه متأخر في الوهم الا ان التانيث لا يميز الى قوله
تعالى فذكر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة حيث اطلق اسم الثالث على الله تعالى مع ان الله تعالى بمتأخر في الوهم
عنه عليه وسلم بل هو سبحانه وتعالى سابق عليهما في الوجود وذلك لان معنى الثالث الوارد في الثلثة لا المتأخر
من الاثنين فلا يرد الاعتراض وقيل في الجواب انما ليس الطهر الذروق في الطلاق ثالثا وان كان اول لا لا في
عادة العرب الى الاول اذا صار ضربا من الثلثة بالفتح الاثنين يتقدم على الكل من الخبر الذي يربط به الثلثة
افضل في العدد القريب في الاول في الوجود ثالثا في العدد الاخر الى قوله تعالى ان الله ثالث ثلثة كيف اطلق على
الاول الثالث والجواب عن القياس للنفوس الذروق في الحيف ان لفظ التانيث يجوز ان يكون باعتبار ان
لفظ العرو مذكور وانما هو الحيف مؤنثا فلا يدل لفظ التانيث على ان المراد بها الاطهار والخصم
ان يقول لانها انما قياس النفوس على هو اشارة النص لكن لا يدل صراحة ان المراد بها الاطهار بل يجوز ان يكون
اللفظ التانيث باعتبار لفظ العرو فكان بمنزلة القياس في الاحتمال فان قيل الشرطية وهو قوله ولو حمل الاقرار
على الاطهار لزم ترك العمل بهذا الخاص خيرا صحيح لا يحمل على الاطهار ولا يستلزم ترك العمل بهذا الخاص اذ لو حمل على

ان يقول وبعض

ولم يثبت الطهر الذي وقع فيه الطلاق في العدة كما لا يخفى الحبيضة التي وقع فيها الطلاق عندنا لا يلزم ترك العمل بهذا
 الخاص قبل بيان الملازمة بين الشرط والجواب في أصله هو انه اذا اختلفت الامم على قولين يكون
 اجتماعا في قول ثالث ومنها اختلفت الامم على قولين على العمل على الامم مع احتساب الطهر الذي وقع فيه
 الطلاق وعلى العمل على الحبيضة مع عدم احتساب الحبيضة التي وقع فيها الطلاق فالنسخة يخرجها بالاجماع وقد
 استعمل احد القولين ترك العمل بهذا الخاص فتبين الامر فان قيل للحكم ان يعارضنا ويقول لو حمل الاقراء
 على الحيف ازيدوا العدد على الثلثة فيما اذا اطلقها في الحيف لان الحبيضة التي وقع فيها الطلاق خير من حيث
 عندكم العدة واسم الثلثة كما لا يخفى المنفعة لا تجعل الزيادة قبل التطبيق في الحيف نادر لان الطلاق المشروح هو
 الذي يكون في حال الطهر فالظاهر من هذا الحكم ان لا يطلقها الا في حال الطهر فلا يزداد على الثلثة بالنظر الى الظاهر وقيل ما
 لبعضهم من الوجود فالعدة هي ثلثة حصص وبعض الرابع ليس حاسوبا في العدة عندنا بخلاف الطهر فان لم يكن الوجود لا يحسب
 في العدة عند الخنم وقيل ان ذلك لا يزداد بغير ضرورة تكميل الاولى بالرابعة ولا يعاين به وذلك اذا انتقصت الحبيضة
 الثالثة فحصلت الحبيضان وبعض الاول فيوجب تكميل الاولى ببعض الرابع فيوجب الرابع بتمامها ضرورة ان الحبيضة
 الواحدة لا يقبل التجزئة ومثله جاز في العدة كما في عدة الامه فانها على النصف ثم عدة الحرة وقد جعلت قرابين مضافة
 كزيادة التزوج وفيه نظر لان الحكم بان يقول ان الطهر الذي وقع فيه الطلاق وان كان بعضا لكنه بعد كماله ضرورة دفعه من تقويم
 العدة لا الطهر الرابع فيجعل الامتداد فعدت عندنا في شهرين فصاعدا اذا لاحت الكثرة فالضرورة قد مر شرطين في وجوب
 بان كل مستحق ليس يخرج في الشئ وانما الحج هو المستحق التي اعتبر الشئ مستحق او يقال ان الضرورة وان كان
 قد مر شرطا لكن فحاذر هنا اليك يحصل العمل بالخاص لوجود الثلثة في الزيادة وفيما ذهب اليه الخنم لا يحصل ذلك لعدم
 الثلثة في النقصان فان قيل الخنم ان يقول الطهر الرابع ينسب بقية على القليل والكثير في اللفظ فيقع على سائر فقلت
 الموقوف الحيف كما يقع على ما بين الحبيضتين فيكون الطهر الذي يقع فيه الطلاق وطهر ان ثلثة اظهر حقيقة
 فلا يلزم ترك العمل بهذا الخاص قيل المراد الطهر الشرع وهو المختل بين الحبيضتين ان كان المراد الموقوف لا انتقصت
 العدة بجميع سائر الطهر الثالث في غير توقيف على نقصان ما بقي وهذا خلاف الاجماع كما قيل وفيه نظر لان الخنم
 ان يقول يمكن ان يراد الطهر للعول لكن في صلاحية العمل تحت العدة فان الثلثة عندنا ولا يثبت هذه
 والدليل

في الثالث الا بانقطاع الحيف فان الشئ المستمر لا يدخل في العدة عرفا الا بانقطاعه بالعدا كالقيام بالركوع
 والسجود ولا يتعد بدون الانتقال الى الضد والطهر الذي وقع فيه الطلاق قد انقطع بالحيف فيصير ان يدخل
 في افراد الثلثة بخلاف الثالث والحيث دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على الانتهاء
 يتوقف على الانتهاء فانه لا ينصف اول النهار يكون يوما واحد فكذا الكثرة فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
 البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيف جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الانتهاء الى الحيف وان
 امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعيت جواز الاول دون الثالث فلا بد من البيان فان قيل ان قوله
 ثلثة قروا اما منصوب على الظرف اي مدة ثلاثة قروا او على المفعول به اي مئة ثلثة قروا وانما سلمنا
 انه اذا كان ظرفا لنصب يوجب ثلثة اظهارا كماله لان في ظرف يعقبة الاستيعاب على ما عرف
 في انت طالق عندنا اذا كان مفعولا به بتقدير مئة ثلثة قروا فلا نسلم انه يوجب ذلك لان الطهر الذي
 وقع فيه الطلاق يوجب بعد الطلاق بترين المطلقة مئة وكذا بترين مئة الطهرين آخرين فيحقق منها مئة
 ثلثة اظهارا فلا يلزم ترك العمل بالخاص قبل الاظهار الثلثة التي بترين المطلقة مئة حيث انها عدة لا بد لها
 من تعيين مبداء وهو اما مبداء الطهر الشرع وهو انقطاع الحيف واما زمان وقوع الطلاق والاول باطل لا
 تقدم العدة على الطلاق فتبين انما وانت تعلم ان بعد وقوع الطلاق لا يتحقق منها مئة ثلثة اظهارا بل
 طهران وبعض الثالث على انه لا يمكن ان يكون مفعولا به بتقدير مضاف وهو المص اذ يصح ان يقال ينظر في
 ثلث حصص فان قيل لم لا يرد بقوله ثلثة قروا قرآن وبعض الثالث بما زابقرينة لفظ التانيث
 كما يرد بقوله الحج شهر معلوم شهران وبعض الثالث مع ان اقل الحج ثلثة قيل الحج عام يجوز ان يذكر وليا
 البعض بخلاف اسم العدد حيث لا يجوز فيه الجواز لان يقول اذا رايت رجلين رايت رجلا ولا يجوز
 ان يقول رايت ثلثة رجال وذلك لان اسم العدد علم لا وصف له ولهذا يقال ستة ضعف ثلثة واربع
 نصف ثمانية غير انصرف للعلمية والتانيث والنقل لا يجوز في الاعلام بخلاف العام كذا في الكشف وفيه
 نظر لان اسم العدد قد يقبل التجوز فان سبعين وما فوقه من الاعداد يرد به العدد الاكثر لا الحصر ولا غير نظير وكذا
 العلم قد يقبل التجوز ايم حيث جاز تاويله بواحد من خمسة كقولك زيدنا افضل من زيدكم وبالصفة المشبهة

بها كقولك للكل من مائة عينا ان اسم العدد انما يكون علما اذا اراد به العدد كما في المثال المذكور اما اذا اراد به
 المعدود كما في هذه الآية فمراد بالكل لا اطلاق ولهذا صحت ايضا فتاوى لو كانت اطلاقا لما صحت ايضا فتاوى لو كانت اطلاقا لما صحت ايضا فتاوى
 لو اخرج من مائة عينا قيل للخم ان يقول تاويل الاقرار بالحيض بخالف النكاح قوله بترين لان ما ينبغي ان يكون التبرع
 مخرجاً في غير ما يتوجه اليه الزوج ويستتبعه وهذا انما يكون بالرغبة الى الوطئ وهو في الطهر لا في زمان النفقة وهو الحيض
 قيل المراد بترين الزوج لا تبرع الوطئ والنساء لشدة شهواتهن وكثرة رغبتهن الى الازواج من نكاحهن ان
 يطلبن الازواج من الحيض ويترجون في حاله الحيض ليجعل مقصود الوطئ في اول الطهر فكان في التبرع اشتراك
 في ارادة الحيض دون الاطلاق ولين سلطنا ان فيه اشتراك الى ما زعمت قلنا ان هذه الاشياء متروكة لبعلة
 لفظ الثلثة فان قيل للخم ان يقول في قوله تعالى بعولتهن الحق بترين في ذلك ان ارادوا اطلاقاً في الآية الى
 ان المقصود من الرغبة العدة ارادة الاطلاق وهذا انما يتحقق في زمان الرغبة وهو الطهر قبل لو كان المقصود
 ذلك لما شئت العدة في المطلقة نكاحاً وشئت في غير مدلول بها بل المقصود براءة الرحم بآثاره قوله تعالى ولا
 يحلن ان كنتم طافى الى افراسهم وفيه نظر لانه لو كان المقصود هذا لما كان للعدة اثر لان براءة الرحم يحصل
 بحضرة واحدة كما في الاستبراء واجب ان المقدرات الشرعية غير معقولة المعنى كاعداد الركعات في الحج فعمل مجهول
 من النكاح اي ما ينبغي عينا اي ما ينبغي الاشارة الى المذكور اي عينا اي ما ينبغي ان المراد بالعرف والحيض عند نكاح الاصلها عند حكم حتى
 الرجعة الاضافة ببيانها اي حكم هو في الرجعة في الحيض الثالثة او اطلاقاً رجعياً فانه باق عند نكاح العدة
 وحكمه انما هو ان الرجعة عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 وحكمه في نكاح العدة انما هو ان الرجعة عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 الزوج الاول اي ما في الحنفية الثالثة عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 في الحنفية الثالثة من الزوجين بترين العدة عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 الحنفية الثالثة من الزوجين بترين العدة عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة

المصداق المنفرد في القائل
 وافتة النكاح في الرجعة
 اضافة

نكاح

تزوج بالمرأة فلا تزوج بها الا في المقدرة وباربع سواها ينبغي ان الحنفية عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 وكذا لا يجوز للزوج ان يتزوج بافتها وباربع سواها اي سوا المطلقة في الحنفية الثالثة عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 وعند ذلك لا يجوز لها ان تزوج به الا في المقدرة وباربع سواها ينبغي ان الحنفية عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 اي شبعها وتطاولها فاذ مات الزوج في الحنفية الثالثة ورثته المطلقة عند نكاحها عنها حصار الرجعي بائناً لما ان الطلاق الرجعي يبرأ بآثاره العدة
 وكذا في نكاح العدة عينا هذا الخلاف ويحتمل ان يكون فيه تعدد ما راجع الى التقديرات اي كثره عند النفقة
 والنكاحات فيها الوصية اذ مات عنها زوجها في الحنفية الثالثة والاقرار لها بالدين فيها عند مرض الموت فانها
 بالطلاق عند نكاحها فيها ومنها الحد اذ مات عنها زوجها في الحنفية الثالثة فانه واجب عند خلافه ومنها
 شهادة احد الزوجين لا تخفى هذه الحالة فانها غير مقبولة عند خلافه وكذا في ايام مثل لفظ الثالثة والآية
 المذكورة لفظ الفرض في قوله تعالى علنا ما فرغنا عليهم وازواجهم والازواج جمع الزوج وهو يطلق على البعل المرأة
 والمراد بها المرأة كما في قوله تعالى ادم اسكن الجنة انت وروحك الجنة اي قد علمنا ما قدرنا على المودة بينكم المهور
 في نكاحهم اي ما ينبغي ان يكون من نكاحهم زوجية لان النكاح اذ قيل بالجمع يقتضي النكاح الاصل وخصه بغيره المهور
 اي هو في النكاح تغليب لقوله ذلك قوله تعالى اي لان خاصه او بيان في انه خاصه فتعدى الى لان الشارح
 اضاف الفرض وهو يعني التقدير الى نفسه لان المهر مقدار شرعاً بحيث لا يجوز النقصان الا انه في تعيين المقدار
 مجمل فالخفت السنة بياناً له وهو ما روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ان قال لا يزوج النساء
 الا اولياء ولا يزوجن الا ائمة الاكفاد ولا مهر أقل من عشرة دراهم فصارت العشرة تقدير لازماً لا ولاية لا
 ان ينقص الا النقصان بغير تقدير الشارع وان لا يجوز بخلاف الزيادة لان ذلك مفسوخ الى رأي العاقدين
 لعدم البيان الصادر من الشارع البناء اي ما اصطلاحاً هو المقدار عند البتة اي المهر على السانها كما في قيم الآيات
 فان قيل ان الحكم الادبي مقداراً شرعياً ينبغي ان لا يتغير في دراهم فيما اذا تزوجها بغير تسمية مهر دون مهر المثل
 قيل نعم الا ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم ورد بخلافه في حادثة امرأة مات عنها زوجها لئلا ينقصر حكمها بمهر مثل
 نسائها فصار النفس المجمل بمئينا عشرة دراهم في المسمى لها ومهر المثل فينقسم الى مهر اول مهر لها ولا يجعل
 احد هما بياناً مطلقاً لان ذلك شرك العمل بالآخر بل يجعل لهما بياناً مطلقاً اي الاصل في المهر لئلا ينقصر العمل دون

١١

من النفقة والكسوة واللبس على المهر لا زوجا وهذا امر عام المفسرين بالاجاب فاما معنى التقدير
فلا يتقدم في حق الامار لان لم يقدر على المهر الا بعد ان يقع التقدير ضمن معنى الاجاب ولهذا امر
عام المفسرين بالاجاب واما عطف وما ملكت ايمانهم على ازاوهم فباعتبار ان المقدرة في الزوجات المهر ووضوح
الامار النفقة حيث قدر المهر بعشرة دراهم ونفقة الامار بقدر ما يكفي لهن لان التقدير في قدر الكفاية لا يجوز
للمهر في حق الزوجين الاول انه اذا ضمن فعل بمعنى فعل ووصل بصلته لم يبق معناه الاول مراد الاول
الحق بين الحقيقة والمجاز فلم يزل لا يبق التقدير مرادها فلا يلزم ترك العمل بالمجاز والتأني ان المهر النفقة
حقيقتان مختلفتان وكلمة ما عامية والعاد لا يتناول الحقائق المختلفة فكيف يتناولها هذه الكلمة واجب
من الاول باننا لا نسلم عدم بقاء المعنى الاول لان كل فعل ضمن معنى فعل ووصل بصلته يكون ذلك الفعل موضوعا لمعنا
الاول والمعنى فعل ضمن معناه شيئا بالوضع الجلي فيكون معنى فرضنا عليهم قدرنا او وجبنا عليهم فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز في الثاني بان الآية وردت في المهر فلا يلزم ارادته لكن لما عطف على الازواج الامار يجعل
كلمة ما عبادا عن الحقوق فيناول المهر والنفقة باعتبار كون كل واحد منهما مقالا لا فاعليهم فيكون المعنى قد علمنا
حقوقا فرضنا عليهم في ازاوهم او ما ملكت ايمانهم المهر والنفقة فان قيل لا يلزم ان يقول مسلمنا انه خاص في
التقدير لكن اضافة الى علم القديم بل هو الى ان المراد به التقدير لا الزل في حق الزوجين لان ظهور النساء مقدرة
في الازل معلومة عند الله تعالى لكنها غيب عنها فباصطلاح الزوجين يظهر ذلك المعلوم المقدرة في الازل كقيم الاشياء
فانها معلومة عند الله بمقدرة في الازل ثم يظهر ذلك باصطلاح العاقلين فيقول كل واحد على هذا النوع من التقدير كالحالف
الذات المذكورة فتعين تقدير لا يسوغ للعباد التيقن عنه او يقال التقدير كان محتملا للوجود في التقدير الازل
كقيم الاشياء في تقدير الاكثر تقدير النفاذ في تقدير الاقل كالتقدير اياها الطهر في تقدير الاقل والاكثر
كالتقدير اياها الحيض فلما اضطررنا هذه الوجوه الحق الخبر باننا لا يكون المراد بالتقدير الشرع دون الازل فتعين تقدير
الاقل او يقال لو كان على التقدير الازل لا يكون في تقديره اضافة المهر الى نفسه فاما بدة فان جميع الاشياء مقدرة
في الازل معلومة عند الله تعالى او يقال لو لم يجعل على التقدير الشرع يلزم التكرار لان التقدير الازل عرف بقوله تعالى
وهو جلي في علم الله لكن التقدير الشرع لم يكن مبينا فبين هذا النص او يقال ان السامع لما اضاف التقدير الى نفسه
في بيان

في بيان الشرائع علم ان المراد به التقدير الشرع دون الازل فان قيل التقدير الشرع في حق الزوجين لا يلفظ الفرض
بل مستفاد من اضافة الفرض الى صميم المتكلم الاضافة منسوبة وهو امر معنوي والخصم هو او اضاف اللفظ بكيف
يصح قوله خاص في التقدير الشرع قيل النسبة ملحقه باللفظ لقيامها به فكانت خاصا اعتبارية لا حقيقية
او نقول لان التقدير الشرع مستفاد من لفظ الفرض فقط بان يراد به التقدير الشرع لان المتكلم هو السامع
وكل متكلم يتكلم باصطلاحه فيكون هذا المتكلم بلفظ الفرض فقط مع قطع النظر عن الضمير ونقول ان التقدير
مستفاد من لفظ الفرض وكونه شرعيا مستفاد من صميم المتكلم اذ هو المتكلم في تقديره وهو السامع او السامع في الخط
حيث جعله لازما لا ابتداء الازل فكان كل واحد منهما خاصا كما قال في الاسماء واذ ثبت انه خاص فلا يترك العمل
بهذا الشرع في ابطال قول الخصم في ترك العمل بهذا الخاص او في بيان معارضة القياس الخاص الكتاب ايا لا يترك العمل
بهذا الخاص باعتبار ايهما بسبب اعتبار انه ايهما الحكم وهو المذكور مع حيث دل عليه سياق الكلام عقد مالي فيعتبر
ايهنا قياسا بالعمود المالية ايهما سائر امثال البيع والابحان فيكون تقدير المال فيه ايهما الحكم موكولا به وهو هذا
الي ايهما الزوجين ايهما انفاقها قليلا كان او كثيرا بعد ان يصح امر ايهما يكون مالا مستقوما لا بدل المفقود عليه
وهو البضع فصار الاخوان كاخوات المفقود المالية وهو فيها تثبت على حسب ترائي العاقلين فكذا هذا
فان اتفق على خمسة دراهم مثلا كان مهره كذا ذكره الشافعي في الكافي في محل النصب على انه صفة مصدر
محدوف ايهما فيعتبر اعتبار مثل اعتبار الازل ذكره الشافعي في القائل ان يقول قد ذكرتم في حق ان النص في حق
المقدار المحل فالحق حديث جابر بن عبد الله وانتم تعلم ان حديث جابر بن عبد الله في الاحاد والمجمل اذ ابي بن حجر الواحد
يعبر ما لا هو فليخبر ان يعارضه القياس الذي اخبره الخصم فالحق ان يقال لا نسلم انه حاول بل مفسر بلالة
قوله تعالى ان يتفقوا اياهم اياهم كما بينا ان لم يسمع هذا المفسر اهل اللسان يفهم بادل السامع ان الاجاب ابتداء والا
زوجا بالمال لاظهار المحل كسائر يكون بناء ادم مستغنية بلا عود ولا يظهر في المحل الا بتقدير
مال ضيق ما دون عشرة دراهم ليس بمال خطير على ما مر بيانه ولا يظهر كسيرة في وصفته به والمفسر سديد في
الظاهر على ما بينا وخرج فعل ما ضمن في التفسير ايهما في حق الشافعي على هذا الاصل وهو ان الحكم عنده عقد كسائر العقود
المالية غير ان يكون فيه اقامة سنة او مئة فربما ان تخلي اقتدار الخلو لنقل العبادة او لا يستحال لنقل

العبادات المتعدية والاشتغال بالمتعدية افضل من الاشتغال باللازمة بالاجماع واما المعقول فان الشك
 سبب لان النفس الامارة بالسوء في الحصن والحفظ ^{الاطمان} ومنه النفس الامارة بالسوء في الاشتغال
 بالنقل لقوله عليه السلام تركت نعمة محض الله ورسوله فترك عبادة الثقلين والجواب عما اورد من
 الكتاب فبان الكتاب يشير الى ان الصبر عن النساء ممدوح ونحن لانذكره لنا نقول الشك باقية حدوده افضل
 منه بالدليل والمدح يشي لا ينافي كون غيره افضل بالدليل لا يمتزج مدح شخص بان شاعره لا ينافي افضليته
 الغير الصابر لمذا الملح بكونه مصورا لا ينافي افضليته الشك وذلك لان الفضل الجزئي لا ينافي فيه فكم
 قاض في جهة يكون غيره افضل منه بجهة اخرى ان يحتمل ان ترك الشك كان افضل في شريعة يحكي عليه السلام
 ثم نسخ في شريعة اخرى افضله تركه واما من السنة فبان الاحاديث بحجة فمن وافق الجور وم
 اقام حدود الله فانها شافعة له او عند خوف ذلك الاشتغال بالنوافل افضل عندنا اليه على ان الا
 متعارضة فوجب المصير الى اثار الصحابة ثم وقد صرح ابن مسعود له انه قال لو علمت انه لم يبق من عمر الا
 عشرة ايام لما اشتغلت الا بالشك ايمانه ان النبي الله عز وجل اثنى على من ترك عبادة الله واما من الاجماع
 فبان كون الكافر اهل الشك لا ينافي كون الشك عبادا بالنسبة اليه كالموجود فان الكافر اهل له وهو
 عبادا بالنسبة اليه واما من القياس فبان صفة العقود المالية خير من المال فيه حتى ان المال في حق الله تعالى اظهر
 خطر الملل ابتداء ذلك لا يملك المعاقبة ان نفي يلزم وان نفيه فاشبهه فون الحج والجهاد بخلاف العقود
 المالية فان المال فيه حق العباد على ان هذا القياس يعارض من الكتاب كاذر المن واما من المعقول فبان
 الشك والكان اشتغالا بالذات والشهوات لكنه في شهوة ومصرة وهو الزم صهره انكسار ظهر والاشتغال
 بغير الله كان للمصالح الدينية كان افضل من النوافل والاشكالات بالاشتغال بالشك يتعلق بالمصالح الدينية والاشكالات
 بما بينا واما الشافعية والاطال ايا ابطال الشك بالاطلاق ايا باقائه كيف ما يشاء الزوج من جهة باو قة ثلثا
 في ظهوره وقولت بان يعرف الثلث في ثلث اظهار ايا الشافعية ارسال ايا ابعاد الطلقات الثلث
 محلة دفعة واحدة كما جاز فيه البيع مطلقا وعندنا في بيع بين الصلحان التطلبتين او الثلث في ظهر واحد
 او بثلثه دفعة واحدة لانه في الغرض السنة لان الشك سنة يتعلق بالمصالح الدينية والدنيوية فيكون ابطال

ايا
 وصور
 الشك في الشك

العبادات افضل من الاشتغال بالشك كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارة لا الشك في البيع والنقل
 عبادة فلا اشتغال بالنقل او يعلم الاشتغال بالبيع لوجود الاجر في التواكل في العبادات ولا اجرا في التجارة ففعل
 من الانفعال المباشرة وهذا في حالة الاعتدال اما في حالة التوقان فالشك سنة عنده اليه وعندنا الاشتغال
 بالشك افضل فانه في حالة الاعتدال سنة وعند التوقان واجب واجبة الشافعية لو بالكتاب والسنة والاجماع
 والقياس والمعقول اما الكتاب ففعله تعالى مدح محي بن ذكر با عليه السلام سيدا وصورا ونبيا من
 الصالحين مدح محي بن ترك الشك ولو كان الشك افضل كان هذا ممدحا بتركه لافضل واما السنة فقوله عليه السلام
 ما تركت بعد فتنه اصر على الرجال من النساء وقوله عليه السلام وفيه الناس بعد المائتين رجل ضعيف الخاذ
 قبل ما ضعف الخاذ بارسل رسول الله قال الذي لا اهل ولا اولاد بين النبي صلى الله عليه وسلم الخيرية بترك الشك فلو كان
 الشك عبادة لما بين عليه السلام الخيرية بتركه وخير ذلكم الاحاديث واما الاجماع فانهم اجمعوا ان الكافر من
 اهل الشك فلو كان الشك عبادة لم يكن الكافر من اهل الله لانه ليس باهل العبادات واما القياس فما ذكره في المتن
 وهو ان الشك عقد مالي فاشبهه بسائر العقود المالية ولا نزاع ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال
 بها فكذا الشك واما المعقول فان في الشك اشتغالا بالجماع هو وسيلة الى قضاء الشهوة وسط النفس الامارة
 بالسوء وفي النوافل العبادات اشتغالا بغيره لله وطلب مرضات الله تعالى ولا شك ان الثاني افضل من
 واجبة عندنا ايمه بالكتاب والسنة والاجماع والقياس والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وانكحوا الايامي منكم
 والصالحين من عبادكم واما اياكم ان يكونوا فقرا يفهم الله من فضل يذب الي الشك ووصف اهل بالصالح وبعلم
 من اهل الاستحقاق وكل ذلك يدل على افضلية الشك وكونه في الامور الخاصة المندوبة واما السنة فقوله من
 الشك سنة من رغب في الشك فليس بينه وقوله عليه السلام في الشك تساكحوه الدوا فتكروا فاني ابايكم الام
 يوم القيامة ولو بالسقوط اما الاجماع فانهم اجمعوا على ان الاشتغال باعداد الجهاد افضل من الاشتغال
 بالنوافل ولا شك ان الاشتغال بالشك من باب لان تحصيل الزور ايا تحصيل الجهاد والجهاد ولو لا الشك
 لانقطع نسل المسلمين وتبطل لغلبة الكافرين واما القياس فان الشك سبب تخصيص بنات آدم والا
 اليهن والقيام بامورهن فاشبهه بسائر انواع الميرة والاصناف التي هي افضل من الاشتغال بالنوافل لكونها من

العبادة

عن
 راجح

شرعا لا يجوز ان لا يستلزم صحة شرعا الا ان الشرع لا يوجب له ذلك يتوقف صحة شرعا
 من شرعية لا يسلو له وجود شرعا او اركانها ومن ذلك يتوقف صحة شرعا على شرعية العون وحده والحديث يوجب
 بطلان شرعا بل ان الذي ينبغي ان يحل به قيل لما كان اجز الشارح بوجود الحكم فيها كان المعهود ما يكون
 الحكم لا يخلو ولا ينفى صحة شرعا بل هو مطلق في ذلك الا ان في وجه صحة بدون
 ان الذي ينبغي ان يقول النص متروك الظاهر حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانه لا يوجب الحكم فيها بغيره
 الذي فاذ كان كذلك جاز ان يعارضه جز الواحد واليه ان يقول لا ينافي بين الكتاب وجز الواحد لان
 صير الحكم الى المطلقا ثلثا في الاطلاق صغيرة كانت او كبيرة ثبوت حكم المحل في المطلقة ثلثا مطلقا
 وجاز ان كانت نسبة الحكم الى المطلقة ثلثا مجازية ايجابية ثلثا لان نسبتها الى الصغيرة مجازية للاحالة
 لان الحكم لا ينفى بعبارة بالاجماع فكذا الى الكبيرة والآن لم يجمع بين الحقيقة والمجاز وعيا هذا
 للمعارضة بين النص والحديث اصلا واجبة الاختلاف بان الحكم هو الحكم العاقلين والكلام انما يوجب
 بصورته ومعناه والمعنى انما يوجب باختيار صحيح وتميزه عن عقل كامل والصغيرة عديم العقل فيكون كلاما
 من وجه دون وجه فلا يوجد منها فلا يكون داخل تحت النص او يعال الصغيرة في ثبوتها الى المطلقة الكبيرة
 بدلالة سياق الكلام وهو قوله والمطلقة يتبع لانه يوجب الامر كما هو الامر انما يكون للكبرة دون الصغيرة
 وكذا قوله تعالى ان يحيا فان لا يقيما حدود الله لان خوف عدم اقامة حدود الله انما يكون في حق الكبيرة وكذا
 قوله فلا جناح عليها فيما اشدت بدلان ومغفرة الجناح انما يكون في الكبيرة دون الصغيرة فلا يكون النص
 متبادلا للصغيرة وانما ثبت التحليل في حقها بدلالة هذا النص لان كل شيء يبيح هذا النص متبادلا للصغيرة
 يفهم منه ان المعنى المؤثر في التحليل ثبوت الحرمة الغليظة الثابتة بالطلاقات الثلث وهي كما ثبتت في حق
 الكبيرة ثبتت في حق الصغيرة ايضا او ثبت بالاجماع فان قبل النص متروك الظاهر حيث الاطلاق في حق
 الاما فانه لا يوجب الحكم فيها بل ان الذي ينبغي ان يعارضه جز الواحد قبل الحكم الا انه لا يوجب شرعا
 الا انه موقوف على المولى دفعا للحرج ولهذا اذا اجاز المولى ثبت الحكم الحكم في وقت الحكم وينفع منه الركن
 الخلاف المذكور وهو ان الحكم ينفى بعبارة النبأ عندنا صلا قال الخلاف في كل المولى اذا روجت نفسها

فقدنا

فقدنا محل الانقضاء الكلي وعنده لا محل لعدم انقضائه ولزوم المهر والنقعة والسبب فعنده لا يلزم وعنده لا يلزم
 ووقع الطلاق فعنده لا يقع عليها الطلاق لانقضاء الحكم وعنده لا يقع لعدم انقضائه والكلام انما يوجب
 الطلاقات الثلث ثم غير تزويج بزواج آخر بناء على ما ذهب اليه تدما صاحب الشافعي لا الحكم الاول لم ينفى عنه
 فلم يقع عليه الطلاقات فصار كما لم تزوجها ابتداء فصح بخلاف ما افترق المتأخرين منهم من اصحاب الشافعي فيقولون
 اعترض من خيرا دليلان دليل المحل كما قال الشافعي واما لان الحكم الاول لم ينفى عنه ودليل الحرمة كما قال
 الاصفيج واما صاحبهم فقلنا بعدم المحل فقلنا لا محال استحالة طائفة كما فرغ من بيان حكم الخاص شرعا في بيان
 حكم العام فقال واما العام فهو مكان عام فخص عنه البعض البعض الافراد وعام لم يخص عنه شيء من الافراد فاقبل
 قدر روي عن ابي عبد الله قال عام عام الا وقد خصه البعض وهذا الاثر يوجب ان العام نوع وان تخصيصه يستقيم
 في التخصيص قبل هذا الاثر غير ثابت بالنقل الصحيح انا قد وجدنا في الكتاب والسنة غير مخصوص البعض
 فقلنا انما ينفى بتوبة وان ثبت قلنا ان قوله ما من عام ايم عام لانه مكررة في سياق النص فهو لا يكون اما ان يفسر من معنى
 لا يوجب الا لا يوجب كذا التفسير بين ثبت ما ادعينا فاما العام الذي لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة الخاص في قول لزوم العلم والعدل
 للاحالة الرقعة وبقينا واما ذهب الشرايين فقلنا فلا يجوز تخصيصه بجز الواحد والقياس ما لم يخص به دليل قطعي لان
 الافتراضية وضع لم يكن كان ذلك المعنى لازما لا اله بتدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلاحقة بغيره
 الامان من اللغة والشرع بالحكمة لا كطوائف الشرايين معنى مقصود وضع له اللغة العام والمقصود
 من الوضوح ان يدل الاطلاق على موضوع عام والام يمكن للوضوح فابرة وقال الشافعي وبعض متابعي الحكم انما يوجب الحكم
 لا على البقاعين حيث يجوزوا تخصيصه بجز الواحد والقياس كما في كل عام مجتمعا لخصه للاحالة وروى عن ابي عبد الله ومع الاضمار
 لا ثبت القطع قلنا هذا الاحتمال لم يشرع دليل ملا يوجب القطع لاحتمال المجاز في الخاص فان قبل للخصم ان
 يقول في العام احتمالا الاحتمال المجاز واحتمال الخصم فيكون الاحتمال فيه الشر او قوله فيكون رفع اليقين بخلاف
 الخاص فان فيه احتمالا واحدا وهو احتمال المجاز فافترقا قبل الاحتمالات السابقة غير دليل لا ينفى ان كثرت
 تلازم بين الاحتمالين في العام والاحتمال الواحد في الخاص فاقول بل هو العام طائفة الخاص فقلنا كما ذهب اليه
 الخصم حكم ولا يثبت قلنا الواحد داخل في قلنا لا يقطع على الجملة السابقة والحجج والبرور متعلق بقوله قلنا قلنا

مسح العام

فقلنا

عليه كلمة على صحتها او بمعنى اللاحق او قلنا بنا على ان العاقل انما هو الخلق من غير ان يكون له
 العقل بل الالهية او قلنا لا بل ان العاقل انما هو الخلق من غير ان يكون له العقل بل الالهية
 بعد ذلك المسوق عنده انما عند السارق هو ان يملك القطع او قبله لا يجيب عليه انما على السارق الضمان عندنا هذا
 بنا على ان القطع مع الفاعل لا يمتنع عندنا خلافا للشافعية ولا للقطعية جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة واليهلاك
 فان كلمة ما فرغ من فاعله انما كسبه بعد قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عانة يتناول جميع ما وجب السارق
 من السرقة واليهلاك ويتقدر الجواب الفاعل عليه اي اضافة المصدر الى المفعول وذكر الفاعل متروك الى الجواب الشارح
 الضمان عليه الضمان المسروق على السارق جزاء الالهية كما قال الشافعية لا يكون الجزاء هو المجموع من القطع واليهلاك لا القطع
 ومعه فليكن القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة واليهلاك فلا يترك العلم انما يعود كلمة ما بالقياس على الغصب
 بعلة اطلاق مال الغير بلا اذن كما تترك الشافعية وتقابل ان يقول لا نسلم ان يهلك المسروق مما اكتسبه السارق نعم لو وجد
 الاستهلاك كان مكتسباته وقد وضع المسئلة في الالهية وفي الاستهلاك فلم لا يكون القطع جزاء السرقة واليهلاك
 جزاء الالهية كما ذهب اليه الشافعية ووجب ثبوت الالهية معصاة الى فعل السرقة لانه وجد بعده فكان فعله بخلاف الاستهلاك
 فان فعله زائد على فعل السرقة ولهذا يجب ان يكون الاستهلاك في رد اية من قوله تعالى انما يفتقر ان
 القطع ومعه جزاء جميع ما اكتسبه السارق من السرقة واليهلاك ولما قلنا ان يقول لا نسلم ان كلمة ما هنا عانة كذا المراد من
 اكتسب فعل السرقة فحقا لا جميع ما اكتسبه السارق من السرقة واليهلاك كما الحكم اذا ترتب على التمسك كان ما افاد اشتقاق
 علمه كذا انية والرائي قد عرفت ان كلمة ما يحتمل الحفوص والعموم وقد قامت بها قرينة الحفوص فيكون القطع
 بمقابلة فعل السرقة واليهلاك بمقابلة فعل المسروق كما ذهب اليه الشافعية واليه ان يقول كلمة ما هنا مصدرية
 لا موصولة بدليل انتفاء ضمير الموصول فكسب فلا يملك عانة واجيب عنه بانها وان كانت مصدرية لكن المصدر اذا اضيف
 الى الفاعل او الى المفعول يفيد العموم على ما عرفت في ضرب زيدا فاما فيكون معناها جزاء جميع اكتسابها واللفظ المشترك
 اذا كان كقولنا مائة عام ما جازا فافاض الحكم اليها حيث هذا الجواب اولي لما قال الشافعية انما اذا كانت
 مصدرية صار تقديره كنسبها والافاضة من غير لاء التعريف والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت الافاضة
 للعموم والاستغراق في جميع اكتسابها واللفظ المشترك اذا كان كقولنا مائة عام ما جازا ان يعمل بعموم هذا الوجه
 بل هذا

الي هذا لفظه واليه ان يقول ولين سلطنا انما عانة فلا نسلم ان يتقدر الفاعل بغير ترك العمل بهذه الكلمة كذا الضمان
 بدل العمل بدل عين المسروق انما العمل عنة وتعرف فيه بلا وجه شرعي والقطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق كما مر ان
 الحكم اذا ترتب على المشتق كان ما افاد اشتقاقه علمه انما الحق لا نسلم ان يقول ويتقدر الجواب الفاعل على القطع
 جزاء السرقة فحقا لا جميع ما اكتسبه السارق من السرقة واليهلاك لانه ادل على ما قصد من الجواب العمل بكلمة ما مقابل
 واليه ان يقول لا نسلم ان تترك العمل بهذه الكلمة بالقياس بل تترك العمل بالعلم بالعلم وهو قوله تعالى عانة واعلم
 فحقا ما عنة عليكم وهذا قول اولي الاول لانه عانة والاول اشارة كذا ذكره الشارح وهو اجيب بان الخاص المذكور
 يوجب الفاعل عانة الاستهلاك لا لتمام فعله انما الكلام في ضرورة الالهية عا ان الخاص المذكور متروك الى الشارح حيث
 الاطلاق فان الاب لو قتل الابن لا يقتل بدمه فيكون فاعله لا يترك العمل بالعلم القطعي بهذه الخاص واليه ان
 يقول سلطنا ان القطع جزاء ما اكتسبه السارق لكن لا مانع من ان يكون لهذا المجموع جزاء آخر بالقياس واجيب بان
 هذا منتف بالاجتماع فحقا مجموعا ان الجناية الواحدة لا يوجب الجزاء واحد اذ ان قيل هذا يشكل فيما اذا قتل
 مسلما صفا وصيت بحب الجزاء الدية والكفارة قبل في النفس فكان متى الشئ وصق العبد فكان فيه جزائيا
 فوجب العاقلان وها الجناية متحدة لانه محلها العصية وهر واحدة وقد هارة لله تعالى وقد ذكرنا ان الجناية
 الواحدة متى اوصيت جزاء الفعل كلما لا يوجب العمل والادليل على ان كلمة ما عانة ما ذكرنا كلمة ما عانة مع مسئلة
 المسئلة ذكرنا في الجاهل الكبير محمد بن الحسن الشيباني اذا بدل من ما من تلك المسئلة يبرأ اذا قال احولي لجارية
 النكاح في بطنك علة ما كانت مرة فولدت علة ما جارية لا تفتق لانه الشرط ان يكون جميع ما فر بطنها علة ما
 ولم يوجد ذلك ولما قيل ان يقول غنم ذلك لحوار ان يكون ما بجميع شئ وهو ليس بعلة لانه النكاح في موضع الاثبات
 مخفى الزمان شئ في بطنك علة ما كانت مرة وهذا لا يقتض ان يكون جميع ما بطنها علة ما بل يقتضي ان يكون شئ
 من الحمل هو بطنها علة ما فحقا ما اذا ولدت علة ما جارية يصدق انها ولدت شيئا من بطنها علة ما واجيب بان
 الموصول او الجاهل النكاح الموصوفة في اسم كان ولا الموصوفة في غير اسم الموصوف في النكاح لا يفتقر الى تعريف كذا
 في الموصوف في الجاهل وفي كل الجوابين نظر لانه الموصولة الموصوفة انما تعان النكاح الصلة والصفة عامة
 صفة ليس كذلك فيقتدره بكان الخطاب فهو نظير قوله الرجل من نبت من عيني عنة فلا عنة

هذا هو المتن
المتن
المتن

العام عاها فينبغي ان لا يجوز له الاكتفاء بقراءة آية واحدة او اتم تسيرة ثلث آيات فيجعلها محل قرأته واليسب
جواز الاكتفاء بها في صفة بدلالة هذه النص لا بعبارة ما فهم وقال القاضي آيات القرآن في صلواتها والآيات
في الصلوة كذلك والحج اذا قبل بالحج ليقضي القسام الا اذا وجد الا واحد فينضم اليه الآيات على احدى الصلوة
فيلزم منه افتراض آية واحدة في كل صلاة في كل ركعة كما هو مذهب الجمهور ويرد عليه ان هذا يلزم من فرضية
آية واحدة فقط في كل صلاة لا في كل ركعة كما هو مذهب الجمهور يلزم تفيد القراءة بآية واحدة فلا يبقى إطلاق
قوله تعالى فقرأ ما تيسر القرآن كما هو المذكور في كتب الجمهور بانه يلزم منه ان المصداق اذا قرأ جميع الآيات المتيسر
لا يقع فرضا ولا شك في وقوعها فرضا وان قرأ جميع القرآن وايضا يلزم تقسيم المحصور وهي الآيات المتيسر على
غير المحصور وهي صلوة اعمار المؤمنين وذاتهم وايضا ان القسم يقع على كل ركعة فكل آية قرئت في صلاة يلزم
ان لا يصح قراتها في صلاة اخرى وليس كذلك بل لو قرئ في جميع الصلوة آية واحدة يصح وقال العام
المعروف بنسخه اده في الجواب عن اصل السؤال ان المراد ما تيسر القرآن في حق الكل وذلك آية واحدة وذلك لان
بناء الامر على التسليم انما في التيسر وليس له مدفع في الادب وهو الآية الواحدة ويرد عليه ان هذا لا يفي
كلمة ما عاها بل يصح ذلك بتفصيل القراءة خاصة لا انتفاء الاضداد وثبوت الافراد والاطلاق على تقدير كونها عاها وآية
يلزم من ذلك تفيد القراءة بآية واحدة وعدم الوقوع في فرض لو زاد على الآية الواحدة ولا شك في وقوع فرضا
وان قرأ جميع القرآن والعام والمطلق مجريان على العموم والاطلاق ما كان وقيل في الجواب ان التيسر بناء الامر على
التيسر وانما يعرف بعد القراءة لا الضمالي المحرر التي قبلها وان كان الامر حافظا قاريا ولا شك ان بعد ما قرأ جميع
الآيات المتيسرة يقع في فرض فيجوز لها وفي نظر لان ذلك لا يمنع في عمومها او التكليف انما يكون قبل الفعل
لا بعد فيلزم افتراض قراءة جميع الآيات المتيسرة قبله فيعدم الجواز في صورة الافتضاء على ملاهونها وقيل ان
كلية للتبعض دون البيان فينا في ارادة الحج فلا يوجب افتراض جميع الآيات المتيسرة وفيه نظر اذ لان ملها
على التبعض لا يفي بها كما لم يعمم ما فهم صفتها وهو التيسر لعموم صفة التيسر في عمومها شانه جدير بعتق ما عاها
فكأن عم الصفة قرينة ظاهرة على انها البيان في التبعض وان حج مجمل على التبعض فلا بد من الاشكال في التبعض
مع كونه العم لا تؤثر الا في تبعض واحد من الجملة كما عرف في قوله من شئت عبيدنا فاعتقه حيث قبل كما ان يعتقه
الادوية

صنفه الشافعي

الادوية انما يلزم افتراض جميع ما تيسر الاضداد وليس كذلك وقيل ان قوله تعالى ما تيسر القرآن كما هو عام فيطلق
ايضا يتناول القليل والكثير والعامة وغيره واخراد الآيات المتيسرة كثيرة فان تيسر عليه ماية آية في تسيرة عليه عشرة
وعشرون وغيره ما تيسر او اقل منها الآيات المتيسرة كان آتيا بالامور به على ما يطلق النص ومحمود والله اعلم بالصواب
وقال ان يقول لانهم ان كلمة ما عاها في جميع ما تيسر القرآن بل هي مشتركة بين الموصول وبين النكرة بمعنى
وهي انقبت بمعنى نفي لانها لو كانت عاها لا فرض في قراءة جميع الآيات المتيسرة وليس الامر كذلك واجيب
بانها وان كانت بمعنى نفي لكنها موصوفة بصفة عامة وهو التيسر وضع واللفظ المشترك اذا كان لظواهره معنية على
اضافة الحكم اليها شئت فان قيل هذه الآية شملت في صلاة التيسر وقد استخفت من صفة فكيف يجزى به
قبل العدة لعموم اللفظ لا بخصوص الحادثة والنص عام لا يخص بصلوة وكذا اخر وقيل ان يقول الامر لا
يتناول ما هو مذكور به شرعا عند الجمهور لان استباحة ولا كراهية في عبادة العبد به فيعقب مطلق الامر بالقراءة
انتفاء صفة الكراهية وهو لا ينتج الا بقراءة العامة فكانت كانهما مقتضيات الكتاب وايضا ان يقول ضرب الواحد
اذا ورد في حادثة نعم بها البلور لم يشترط ان يكون حادثة في حادثة ورد في حادثة نعم بها البلور
ولم يشترط فكيف يحل على الوجوب والجواب عنه بان في قسم السهم وجوه انتفاء التعلق على ان الامم البرعمة صلي
من المشايير لان العلمات تعلقوه بالقبول فان قيل اذا كان مشهورا ينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب قيل
انما يجوز الزيادة على الكتاب بالحق المستند اذا كان الجهر حكما اها اذا كان محتملا فلا بد من الحديث محتمل لان مثل هذا
الاطلاق يذكر في الجواز كما قال عليه السلام لا صلاة بدون الطهارة وبذلك لم يفي الكمال كما قال عليه السلام لا صلاة لجار
المسجد الا في المسجد لما كان كذلك صار محتملا والمحتمل لا يجوز الزيادة على الكتاب كذا في مسوطة شيخ الاسلام وقيل
ان يقول التسمية بخصوصية هذا العام فجاز ان يعارضه خبر النكحة واجيب بان قراتها لا يسج قراءة عرقا لقراءة ما عاها
الآية بريل صحت قوله طلاق يسج فقرأ ما تيسر القرآن النص لم يكن مخصوصا اذ التخصيص انما يكون بعد التناول وفي
الحاشية المحذرة فان قيل لا ينبغي حكم الكتاب لوجوه الجزع انما لم يطلع الكتاب قلنا ان البيان يستدعي سابقه الا بال
والاجمال في العدة لا مكان العمل بها قيل البيان فلا يكون بيانا لاني هذا لفظ الحاشية وفيه نظر لاننا لان الاجمال في
العدة لان قوله تعالى فقرأ ما تيسر القرآن جميع الآيات المتيسرة وهو ليس بمذكور بالاصح على ما بينا وما هو امر اخر معلوم لنا

مفاد القواعد مجتمعة لا ياتي خبرها حتى يتبين ان الوجود هو ما ذكرناه قبل من ان العمل بالقاعدة يمكن قبل ذلك
بان يحمل تعلق القاعدة بحجج الآيات المتبصرة باعتبار انها محل القاعدة وهو مضاعف على قوله كل ما يليك الطعام وادكر
ما صدق الحديث قلنا عطف على قوله اي وجب قلنا او جاز قلنا السابق وحيث اننا في قوله قلنا لا ناكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه ولا ناكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وذلك ان هذه الآية هي اية قبلها نزلت في حق الكفار حين
قالوا المسلمين انكم تترعون انكم تعبدون الله فقل الله اعلم اننا ناكلوا مما فلتنا انتم فقل المؤمنين فكلوا مما ذكر اسم الله عليه
الكلية بايات مؤمنين اي وكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة ايهم الذبايح دون ما ذكره اسم غيره من الالهات فماتت انتفاء
الكلية من حقيقة بالاجاز انهم يقولون قلنا اي ان هذا النص يعود بموجب مترك التسمية عامدا او في الجواز ان
التي عليه جازا سلب عن مترك التسمية عامدا فقال النبي عليه السلام كلوه فان سمعتم الله مكتوب في قلب كل امرئ مسلم
فانه بموجب مترك التسمية عامدا فتعارضا ولم يمكن التوفيق بينهما هنا اي في باب التسمية على الذبيحة لانه اي ان
لو ثبت الحل ايصال الذبيحة بتركها لم يترك التسمية عامدا بهذا الخبر ثبت الحل بتركها ناسيا بهذا الخبر بالبرزخ الاول
لان عذر الثاني دون عذر العاقل لان نسيان منسوب الي صاحب الشئ فلا يمكن الاشارة الى وقوعه في الشئ مع
رفع عن اية الخطاب والنسيان فان قيل قلنا لا لا انتفاء الشرط والخبر اجمعين انتفاء الحل بتركها عامدا وانا
سببا فيها وليس الامر كذلك بل الحل بتركها ناسيا ثابت بانفاق بيننا وبين الشايفر فلا نزلوا قبل الخبر المحذوف
وقوله ثبت تعليل الخبر المحذوف اي لو ثبت الحل بتركها عامدا ارتفع حكم الكتاب لانه ثبت الحل بتركها ناسيا
كذلك في قوله لا ياكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ولا ياكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه في قوله لا ياكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
لان انتفاء الشرط والخبر اجمعين ثبت الخبر اجمعين قوله عليه السلام نعم العبد ههنا لم يخف الله لم يعصه
وقوله عليه السلام الصلوة والسلام في كان الايمان معلقا بالشر بالثالث ابناء فارس وحي ابيهم اذا كان مثوبة الحل
بتركها عامدا وانا سببا يرتفع حكم الكتاب بالكلية حيث لا يبق تحت العام الكتاب فرد وقال الشافعي لم يترك
التسمية عامدا التسمية بالخبر المذكور قلنا هذا الخبر عارض الكتاب ولم يمكن التوفيق بينهما في الخبر ويعمل بموجب الكتاب
فان قيل لا يرتفع حكم الكتاب بحج بالكلية حيث يكون المراد من افراد العام مذبوحات الكفار كما قال الشافعي حيث
جعل ملة الاسلام الذبايح كما هي مقام الذكر قبل لا يمكن حمل افرادها على مذبوحات الكفار لانهم لو ذكروا اسم الله على المذبحات

بأضلاعها

لا يعمل

لا يعمل البعد الشئ مقام ملة كغيره مقام عدم الذكر فلم يكن لقوله لم يذكر اسم الله فائدة وفيه نظر لانه اذا اراد به
ذبايح الكفار كما في قوله لم يذكر اسم الله وادكر ما وافقه حال الكفار فانهم لم يذكر اسم الله عليه في حال الذبايح وليس
بعينه وكانه قال ولا تاكلوا مما ذكر الكفار فلا يفتي حقيقة ذبايحهم على تقدير ذكرهم اسم الله تعالى الاول ان يقال
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الحادثة فيرفع حكم الكتاب او يقال ليس المراد بارتقاء حكم الكتاب ان لا يبق
تحت فرد بل المراد ان لا يبق الكتاب على عموم وشيئ فان قيل الكفار اذا ذكروا اسم الله على المذبحات كما نواذكين
حقيقة وغير ذكر من حكمه وميتة يمكن العمل بالحقيقة لا بصار الى الجواز فلم يعتبر ذكرهم قيل قد تقرر ان الشئ يفتي
بغوات مقصوده والمقصود من الذكر ثواب الاضحية وهم ليسوا باهل له فكان الذكر لم يوجد منهم اصلا لا يقال لو لم يحمل
النص على ذبايح الكفار بطل الحصة فردا ناسيا من عليهم المينة والدم وحكم الخنزير وما اهل لغيره لا نأخذ بقول ان
الحصر اضافي لانه ورد في الما ذكر الكفار ان هذه الاشياء حلال لا حقيقي لانه قد وجدنا اشياء كثيرة غير ما ذكره الآية
فاما ما الكلب المذبوح والسباع المذبوحة والطعام المنقوع والطين وغير ذلك ولو كان الحصر فقيها لما حرمت
هذه الاشياء ولما قيل ان يقول اذا اتبع السلف على احوال لا يخرج قول آخر وهذا اجمع السلف على ان المراد
من الآية اذ ذبايح لغير الله كما قال الحلبي او ذبايح المشركين كما قال عطارد او المينة او الخنيفة كما قال ابن عباس
فكيف يصح استخراج قول آخر وهو ذبايح المسلمين فاجيب بانهم لم ينسوا المراد من الآية بل ينسوا سبب النزول والايه
بظاهرها يتناول مترك التسمية عدا وغيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فان قيل الناسي مخصوص
بعموم هذا النص فما يخصه من العام بالخبر قيل ان عدم الذكر مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والكامل عدم
الذكر حقيقة وحكما وفي الثاني وان وجد منه عدم الذكر حقيقة الا انه لم يوجد حكمه لقيام الملة في صحة مقام الذكر فلا
يكون دافعا تحت قوله لم يذكر فلم يكن مخصوصا ولا يمكن ان يعم ملة العام مقام الذكر لانه مخصص عن الذكر فلا يعد
ذالك راعيه وجود الاخرى ولما قلنا ان عذر الثاني دون عذر العاقل لان نسيان منسوب الي صاحب الشئ فلا
يمكن الاشارة الى وقوعه وقد قال النبي عليه السلام في الصلاة والسلام رفع يدي الى السماء فلا يلزم من قامة
ملة الثاني مقام الذكر قامة ملة العام مقامه ولما قيل ان يقول ان صرف النسيان اذا دخل في فعل كان النسيان
حقيقة وذلك الفصل فيكون المعنى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه حقيقة والثاني وان كان ذكر الكفار حكم لقيام

لا يعمل

الملة مقام الذكر لكنه ليس بذكر حقيقة ولا في اللفظ هو الذكر باللسان والتالي ليس بذكر باللسان حقيقة
 فيكون مخصوصا من النص اذ المحقق في تخصيص هو عدم ارادة بعض افراد العام مع تناوله اياه اللهم الا ان
 يجاز بان المراد بالذكر هو الذكر الشرعي وهو لا يلزم على هذا ان يكون مخصوصا بالنص لكونه ذكر شرعا كذا في التاخير
 والمستوفى ونور المنار ولما قيل ان يقول ما يعنى الذكر الشرعي حتى يبرأ ذلك على انه لا احتمال في النص لا مكان العمل به
 قبل البيان الشرعي فكيف يلحقه البيان الشرعي ولو كان مجعلا لمحق البيان الشرعي في حق التاخير لزم ان يكون مخصوصا
 البيان بخبر الواحد من جهة العام ايضا فتأمل توقف وقيل في الجواب عن اصل السؤال ان التاخير ليس مخصوصا لانه ذكر
 حكما لان الشرح اقام ملة مقام الذكر بخلاف العباد ضرورة دفع الحجج عنه لان الافتراء من وقوع النسيان مستبعد وهذا
 كما لا يخفى ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا ثبت ان التاخير ذكر الحكم لا ثبت التخصيص فيجب النص
 على عدم فلا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد لعدم الضرورة ولما قيل ان يقول ان الشرح انما اقام ملة مقام الذكر
 لانها داعية اليه والاداعي لا يشترط اقامته مقام المدعو اليه العجز والضرورة فلم لا يقام ملة مقام النص مقام الذكر
 واجيب في اقامته الاداعي مقام المدعو اليه والكان لا يشترط الضرورة الا ان الملة داع عام فانها كما تدعو الى
 التسمية في الدرجة تدعو الى الصوم والصلوة والاداعي العام يشترط فيه العجز والضرورة على ما عرفت وقيل في الجواب
 ان الكتاب لا يتناول الا العميين العام والتالي وقد خص عنه التاخير ضرورة دفع الحجج عنه فلو خص عنه
 العام بالجزء لم يبق تحت الكتاب ضرورة دفع حكم الكتاب بالكلية ولما قيل ان يقول هذا اعتراف بكون التاخير
 مخصوصا من عدم هذا النص فلم لا يجوز تخصيص العام بالجزء واجيب ان التخصيص بالضرورة لا يقع في القطع
 لعدم صفة التعليل به وعدم احتمال اضرار فرد اخر فصار هذا العام في حكم عام غير مخصوص ببعضه فيكون قطعيا
 فلا يجوز تخصيصه بريل فليحتمل ان لا يكون قوله لم يذكره الذكر بضم الدال وهو الذكر بالقلب فلا يعارضه الخبر لان
 العام ذكر بالقلب قبل لا يمكن ذلك لان في وجوب فتروك التسمية عام او ملة ناسيا وهذا كما ترى فلا خلاف
 في صحة الشرح والعقل على ان الشرح في الذكر بضم الدال متعارف فبعد الاطلاق ينصرف اليه فان قيل كلمة
 للتعيين عند البعض فيكون المعنى ولا تظنوا بعض عالم بذكر اسم العلم وذلك البعض محتج ان يكون ما اهل بغيره
 فلا يوجب النص ضرورة فتروك التسمية عامه قبل ان يبادر اليه المشتق بدل على علمه انما هذا فيكون المعنى ولا تظنوا

عالم بذكر

عالم بذكر اسم العلم لانه لم يذكر اسم العلم عليه اذ اشتهر هذا كما في ما في سنة ظاهرة على انها للبيان وذكر التعيين فان
 النص مع عموم يتناول كل ما كان له في الاصل وقد خص منه غير المذكورات فجاز تخصيص العام بالجزء
 النص بخلافه في حق الحالة لانه لا يبرأ من ارادة في حالة الرفع او حالة الطلج او حالة الخل والاحتياج بالمثل لا يصح قلنا ان السلف
 ان المروء الاية حالة الرفع لا سائر الاحوال فلا يكون مجعلا وقيل كلمة عبارة عن المذكورات بدلالة السوق او بدلالة
 ان المذكور التسمية او ملة مقامها يقع على المذكور في التفسير فيكون معنى النص ولا تظنوا ان المذكورات التي لم يذكر اسم العلم عليها
 فاذا اورد النص ابتداء في المذكورات لا يكون فيه تخصيص اذ التخصيص انما يكون بعد التناول ولا في التخصيص قصر
 على بعض افراده بل يلى متعلق مقارن له واخرى بعض الافراد بدلالة السياق او غير ذلك ليس باضرارها بنص مستقل
 ولان التخصيص لا يكون الا بدليل لا حتى والسوق سابق فلا يكون مخصوصا او يقال ان تخصيص غير المذكورات
 من الماكولات بضرورة دفع الحجج والتخصيص بالضرورة في حكم غير التخصيص فيكون غير قادر في الغطية على ما مر فان قيل
 لان لزوم الحجج اذ الانسان بالكل الطعام كل يوم مرتين ولا يصح عليه ذكر التسمية في جميع اليوم مرتين ولهذا يذكرنا
 التالي عند الطعام ولا يلزم من الحجج قيل ظاهر النص يقتضي وجوب ذكره عند كل لقمة وفي ذلك مرجح بين فيكون
 ذلك خارجا عن النص بالجزء فلا يغير التخصيص فان قيل ذكره لم يتناول كل ما لا يذكره فيكون بالقلب كما مر في قوله تعالى
 اقيم الصلوة بذكر الحجج وقد يكون بالنسبة كما في قوله تعالى وذكر اسم ربك فيها قيل انا شرطنا الامر من جميعا للكل لا احدهما
 حيث ثبت الحل باليقين اذ لو شرطنا احدهما دون الآخر ربما يكون الاخر مرادوا فلا ثبت الحل بالشك فتركنا العمل
 بالخبر لعدم امكان الجمع بينهما والحل في ضرورة التاخير باجماع الصحابة له وكذلك قوله تعالى واما انتم فلا ترضعوا
 اياما ومرت عليكم اياما الا اني ارضعكم بغير بيان او تعليل لقوله وذكر اسم ربك فيها قيل انا شرطنا الامر من جميعا للكل لا احدهما
 في الاول لانه يقتضي بعموم مرتين لكل المرضعة سواء ارضعت ارضاعا قليلا او كثيرا في مدة الرضاعة كما ان النص
 السابق يقتضي بعموم مرتين فتروك التسمية عامه فان قيل ارضعت فعل وهو لا يقبل العموم فكيف يصح قوله بعموم قيل
 المراد بالعموم الاطلاق اذ يقتضي باطلاق مرتين لكل المرضعة وانما السليم المطلق عامه بناء على ان الموضع من المطلق
 عام فيكون هذا المراد على ما روي حيث ترك العام في الكتاب بخبر الواحد وقيل الموصول مع الصلة في حكم الكلمة الواحدة
 فيكون قوله والاني ارضعكم في حكم المرضعات وهو عام لا يقال على هذا يقتضي النص مرتين جميع المرضعات لا ملة ارضاع

بالنبيين

قليل وكثير كما هو المدعى في معنى المطلق لا مفعول العام لا نقول في اوهام لانه لما ثبت بالنص امتناع المرضة ثبت في
 الرضعة الرضا على طيلة او كثر ضرورة لوجوبها تحت عموم المرضة وقيل المراد بالعموم ان يكون عموم الصلاة او عموم
 الانظام فتناول المطلق والعام الاصطلاحي وقيل نظرا للمصطلح في المطلق بعده في العام وذا انما يستفاد من
 بالعام بهذا العام الاصطلاح فكان ذكر المطلق بعده بالي ارادة ما هو المشترك بين العام والمطلق منها ما عرف
 وقد جاء في الخبر عن النبي عليه السلام لا تحرم المصصة ولا المصتان ولا الملاجة ولا الملاجة من المصصة
 فعل الرضعة والملاجة فعل المرضعة وقال الشافعي لا يثبت الحريم الا بحسب رضعات مشبعة يكفي كل واحد منها
 في خمس اوقات الملاجة فتسلك به الخبر في النبي عليه السلام في الترتيب من اربع رضعات لظنها لا المصصة داخل في المصتان
 والملاجة في الملاجة لان المعنى المعتاد المعتاد الجوف النقي يقتضي تمام الثاني بالاول قلنا هذا الخبر من الكتاب
 لا الكتاب اشبه الحريم بالارضاء مطلقا فثبت في القليل والكثير فاشترط العدد في زيادة على الكتاب
 بحر الوارد لم يمكن التوفيق بينهما ههنا اما في باب الرضعة فيترك الخبر ويجعل بالكتاب فان قيل قد تضمن مجموع النص
 المرضعة بعد مدة الرضعة فما زان يعارض خبر الواحد قيل انها خارجة باشارة قوله انها تكم لا المرضعة انما
 اما النبوة الجزئية والبعوضة والية ارضعت بعد المدة لا تغير احوالا انتفاء الجزئية والبعوضة لان الجزئية
 انما تثبت بنشوء العظم والنبات اللحم وذا انما يكون في المدة اذ الكبر لا يتربى بالارضاء بعد المدة وانما يتربى
 في المدة لانها وقت نشوء الولد باللبن ولا يحكم الى الطعام او فثبت في ذلك اللبن فيقول ويعظم عظم
 فيمخرجه المرضعة كسائر اولادها فالمرضعات لا تغير احوالات الابارضاء في المدة فلم يتبادر لها النص فلم يكن
 تخصيصها اذ التخصيص انما يكون بعد التناول او يقال انها خارجة بدلالة هذا النص لان النص لا يفسر هذا النص يفهم
 باول السمع ان حلة رمة المرضعة الجزئية والبعوضة وهما لا يتحقق الا بالارضاء في المدة على ما بينا ولعل
 ان يقول جبان النص بوجوبها بعد المدة اليه ودلالة وجوب حملها وميت تعارضت العبارة والدلالة
 ترجحت العبارة على الدلالة والى ان هذا اذا تعارضت العبارة والدلالة عبارة اخرى اذا تعارضت
 العبارة ودلالة تلك العبارة ترجحت الدلالة على العبارة لان الدلالة ثابتة بمعبر النص والعبرة بالمعنى وهو الظن
 الاثر ان رمة تافيف الابوين بمعنى الاذي ولو ان قوما يحدون التافيف كرامة لا يحرم عليهم تافيف الابوين
 الانتفاء

الانتفاء يعني الاذي مع ان عبارة النص يحرم التافيف على العموم والاصلاح فكذا ضرورة الرضا بمجه
 الجزئية فلا يثبت فيما راد مدة الرضعة للانتفاء مع الجزئية وبما في ما قالوا ان العلة المنطوقية او المفهومة
 لغة يدور معها الحكم وجود او عدمه انما لما فرغ من بيان حكم العام الذي لم يخص منه البعض شيئا في بيان حكم العام الذي
 قد خص منه البعض من الافراد فقال واما العام الذي يخص منه البعض التخصيص لغة تتميز بعض الجملة بحكم واصطلاح
 العام على بعض افراده بدليل مستعمل معارن لم وانه زلقوله مستعمل في العفة والاستثناء والغاية وقوله معارن
 عن النسخ اما واما العام الذي يخص منه بعض افراده فحكمه انما هو ان العام انما ان الشان او ان العام يجب العمل به
 انما وجوب العمل به في الباقي اما في الفرع الباقي تحت العام بعد التخصيص او اللام بدل من المضاف اليه ايا في باقي افراد
 في الاحتمال ايا في احتمال التخصيص في باقي الافراد سواء كان التخصيص معلوما او مجهولا وقيل بسقط الاحتياج به
 مطلقا وقيل اذ كان مجهولا لا يستلزم الاحتياج به واذ كان معلوما يجب العمل به في الباقي بلا احتمال وقيل فيه اذ كان
 مجهولا لا يبقى العام قطعيا واذ كان معلوما صار قطعيا والاصح ما ذكر في المتن فان قيل العام المخصوص اذ كان
 يوجب الحكم الاحتمال كيف يثبت فرضية الوضوء والصلاة والزكاة بالعمومات التي تضمن عنها اليه والمجوزون
 قيل العام المخصوص يوجب الحكم فيما راد المخصوص مع الاحتمال اما في نفس الحكم فيوجب على سبيل القطع لانه لا احتمال فيه
 اهلا لانه لا يمكن رفع نفس الحكم الا بالنسخ واحتمال النسخ لا يسلب القطع كذا في محله الحاشي او يقال التخصيص
 انما يرتفع القطع اذ كان بالحكم اما اذ كان بالعقل نحو ان السهم في كل شيء ثمانية تعامخخص عنه بالعقل يبقى قطعيا
 لانه في حكم الاستثناء لكنه حكاه في ذلك الاستثناء معتد اعيا العقل على انه معروف عنه كذا في تنقيح الاصول فاذا قام ايا وجوب
 واصل الدليل على تخصيص الباقي ايا فرغم باقي الافراد يجوز تخصيصه ايا تخصيص ذلك الفرع بحر الواحد او القليل والفاصل
 ان يقول هذا الكلام لا يملك ديهي فلا بد من الكلام ان يقول يجوز تخصيص الباقي بحر الواحد او القليل ان يبيح
 الثلث اللهم الا ان يقال ان خبر الواحد او القليل على تخصيصه في باب وضع المظهر موضع المضمرة والمعنى فاذا قام الدليل
 على خبر الواحد او القليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه به الي ان يبيح الثلث ايا ثلث افراد وبعد ذلك
 ايا بعد التخصيص الي الثلث لا يجوز تخصيص الا بما يجوز به النسخ لان ادنى الجملة ثلثة ايا اهل اللفظ فلو بقي
 تحت العام او احد او ثلثان لا يبقى العام حقيقة بل يغير نسخا وبطلان نسخ العام الكتاب بحر الواحد او القليل

لا يجوز وتقابل ان يقول قد جاز تخفيض الخ الى الواحد كقولنا فتاوت الملاكية حيث اريد بالملاكية
جبرائيل وادبيل ارادة الواحد او الاثنان في الجمع باب الماز لا في باب التخفيض ولتقابل ان يقول كيف
قوله وبعد ذلك لا يجوز وقد جازوا تخفيض المعرف بلام الجنس النكرة الواقعة بعد النفي واما الى ان يبقى الواحد
واثره في كلام الشيخ فيقول في العلم الذي لا يرجع بغيره ومقتضى كالمسلمين والمشركون او غير ذلك ليعلموا والسر به ط قال
الشايخ في ذهاب الجمهور الى ان التخفيض يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد الى هذا القطع وفيه نظر لا بد من خلاف مختار
في الاساليب التي تالعه ولم يرتبها العلما في اصول الفقه فكيف اطلق لفظ الجمهور على جواز التخفيض الى الواحد في
جميع الفاظ العموم واما جاز ذلك ايا تخفيض العلم مجر الواحد او القياس بعد تخفيضه بدليل قطعي وقيل ذلك
اشارة الى وجوب العمل في الباقي مع الاحتمال وفيه نظر لا بد من لفظ جاز يا به الامم الا ان يكون جاز يعني ثبت ايا
وانما ثبت وجوب العمل في الباقي مع الاحتمال لا الدليل المخصص الاول الا في بعض البعض الافراد
في الجملة الخرج جملة افراد العلم لو اخرج بعضها مجهول كقولنا فتاوت اصل السبع وروح الربوا فان قوله فتاوت وروح الربوا مخصص
بجهول قبل البيان بالاشياء الستة وبيان كونه مجهول لا ان الربوا في اللفظ الفضل ونفس الفضل غير مراد بالاشياء
لا السبع الشرح الا للاستدراج فالمراد الربوا هو الشري وكما في مجهول لا ثبت الاحتمال ايا احتمال التخصيص في كل فرد
معين في افراد العلم كما ثبت الاحتمال في كل فرد في افراد السبع قبل البيان في بيان الاحتمال ايا جاز او تعييل
لنبوة الاحتمال ايا لا جاز ان يكون ذلك الفرد المعين باقيا تحت حكم العلم وجاز ان يكون ذلك الفرد المعين
داخلا تحت دليل المخصص فاستدل الطرفان ايا طرف الاصول تحت حكم العلم وطرف الاصول تحت دليل المخصص
في حق الفرد المعين فاذا قام الدليل الشرعي وان كان قلنا كحديث الحنظلة في صورة الربوا ببيان ان الربوا
لما كان مجهول لا في الشايخ في اشياء الستة لقوله عليه السلام الحنظلة بالحنظلة مثلا بمثل الى آخر الحديث
فقبل بيان الشايخ لو ثبت الاحتمال في كل فرد في افراد السبع لاحتمال ان يكون داخلا تحت حكم العلم وان
يخرج جازا تحت دليل المخصص فيستدل الطرفان في حق المعين فاذا قام حديث الحنظلة في الهم اي جاز ان ذلك
المعين في جملة ما دخل تحت دليل المخصص كلمة ما عدا عن افراد العلم في جملة افراد دخلت تحت دليل المخصص
يرجع جانب تخفيضه ايا تخفيضه ذلك الفرد المعين ولتقابل ان يقول النص العام يوجب الحكم في كل فرد معين
قطعا

قطعا ويقينا وبعد لحوق المخصص المجهول وقع الشك في كون كل فرد معين ودخوله كان يقينا واليقين لا يزيل
بالشك والكام الدليل المخصص الاول اخرج بعضا معلوما في الجملة الخرج جملة افراد العلم كقول النبي عليه السلام اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة جاز ان يكون ذلك البعض المخرج معلولا بعلة موجودة في هذا الفرد المعين لانه كلام
مستقل والاصل في النصوص التعييل في هذا الاحتمال انشاء حكم الدليل الظاهر وتلك العلة احتملت ان توجد في بعض
الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا قام الدليل الشرعي في المكان فليكن القياس في صورة رتبة القياس
في البقية والمراد والنتيجة ونحوها بعلة عدم الحواب على وجود تلك العلة التي يكون في الافراد المخصصة في خبر الفرد
المعين يترجى جهة تخفيضه فثبت ان العلم المخصص دخل فيه الاحتمال على التعدي بين فعل به ايا بالعلم المخصص
على التعدي بين مع وجود الاحتمال في الباقي ايا احتمال التخصيص ومع وجود الاحتمال لا ثبت القطع في ارجح تخفيضه
في الواحد والقياس ولتقابل ان يقول المخصص المعلوم اذا علل بعلة ملائمة مؤثرة ظهرت تأثيرها في اللسان
واخرج العلم افراد انحرفت هذه العلة فيها ونقص بقدر الوسخ والا مكان ينبغي ان يكون العلم موصيا
لحكم قطعا لا في احتمال في افراد اخرى با احتمال السخرى مجتهدا في علة اخرى ملائمة مؤثرة في العلم على فرد
اخر غير تاشيخ الدليل وهو غيب عنا ولم يكلف ذلك القيوب فلا يقدح في القطع نظره ما ذكرناه في قوله عليه السلام
اقتل المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة حيث نفى المجهول وجده معلولا بعلة عدم المماراة وارجح الدين لا ارب
منهم كالتشيع والنسوان والعيان والذمة ونحوهم فاحتمال في افراد اخر من الذين يجازون غير تاشيخ الدليل
غيب عنا الظاهر هو عدم خروج فرد اخر فينبغي ان يكون العلم المخصص بالمخصص المعلوم قطعا فانهم
في المطلق والمقيد لا يخرج من العلم الخاص والعلم المتفق عليها شرعا في المختلف فيها فان المطلق خاص عندنا كما عند
الشافعي ولهم قدمها على المشترك والمأول وانما جمعها في فصل واحد للكم القيد عارضا على الاطلاق والتحقيق
التقابل بينهما المطلق هو المخصص للذات دون الصفات والمقيد هو المخصص للذات مع الصفات ذهب
اصحابنا وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد بن علي ان المطلق من كتب الله اذا لم يكن العلم بالطلاق بان لم يدل على
فرض الطلاق دليل كما استقيقت فثبت ترك الحقيقة ان لشاء الله تعالى فانه زيادة عليه ايا في المطلق في كتاب الله ايا
تقييد الاطلاق مجر الواحد او القياس لا يجوز لان الاطلاق وصف مقصود في كلامهم والزيادة عليه يكون في نسخا ورفعا

فما

لوصف الاطلاق فلا يجوز ان يوصف بالكتاب او بغيره من الوارد والقبيل لك الكتاب قطع وهو الواحد والقبيل في ذلك
للتاخير فلا يجوز الزيادة عليه من الوارد والقبيل ويجعل بيا نال المطلق الكتاب لا المطلق بحيث يقتضي بالبيان
وقد ان البيان يقتضي سابقا لا لاحقا ولا اتصال في المطلق لا إمكان العلم وفيه نظر لا يقتضي ليس بيان
عنده بل بيان تقرير لا المطلق عنده عام والعام عنده ظاهر التعميم مع احتمال الحذف كالعلم الذي لا يشترط
فكان تقرير المطلق وتخصيص العام عنده بيا نالما يقتضي المطلق والعام فكان تقرير الاقضية وبيان التقرير
لا يقتضي سابقا لا لاحقا ولا إمكان العلم بالنص قبل البيان وانما ليس التقييد زيادة لان التقييد زيادة
وصف على المطلق الاثر ان يميز رتبة كفاية المظهر بالبيان في قوله تعالى فخير رتبة مؤنة
وانما كان في السناد وفعلا لا موصوب قوله فخير رتبة المبدأ الرتبة المؤنة والكافرة واذا قيدتها بالبيان
فقد نحت اجزاء الكافرة وانما قيدت بالوارد وانما ليس لان الزيادة على المطلق من الكتاب بالكتاب وبما
المؤثر والمشتور يجوز ان يقال ان وصف اطلاق الكتاب وتلقي فكيف يجوز نسخ ما جاز المشهور
الذي هو طبع والقبيل بان الزيادة بيان من وجه من وجه على ما قالوا فلو كانت بيا نالما جازت بالاحاد
لان بيان القطع بالبيان جاز ولو كانت نسخا لما جازت الا بالموثر ولو كانت بيا نالما جازت بالاحاد
بالمشتور الذي هو مؤثر من وجه من الاقضية ومنه توفير على الشبهين مضما وفيه نظر فليحتمل ويمكن ان يقال
الوصف تابع وجوده وعدمه بالنسبة الى الذات لو افاضنا في ذات الحكم لا في نسخ وصف بما هو مؤثر من
وجه مثاله امثال المطلق من كتاب الله لفظ الفصل في قوله تعالى فاعلموا وجوبكم فاعلموا وجوب الجوار والمجور ونحو
ما لم يسم فاعلم والمجور عايد الى اللام الموصولة اياها قالوا امر به هو الفصل وهو اسالة المار على الاعصار على
الاطلاق اياها سواء كان مع النية او بدونها ومع الترتيب او بدون وكذا سائر السان والامر بدليل على
اجزاء المأمور به في ان مطلق الفصل مجزئ فلو شرط شي من النية والترتيب ونحوها لا يكون مطلق الفصل
مجزئ بالبيان او عليه ان على الفصل شرط النية اياها شرط هو النية او شرط النية والترتيب والمولات التسمية
بما جاز اذا التاخير لولا النية بقوله لا وضو لمن لم ينور وبقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وكذا الترتيب
على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يشهد الظهور وما مضى فيفسل وجه ثم يدبر حرف

ثم الترتيب وكذا زاد مالك في المولات جواز التسمية على السلام ولو جاز تركه لفعله مرة فعلى الجواز وكذا زاد الحجاب
العلماء ان النية بقوله لا وضو لمن لم ينور لا نسخ اطلاق الكتاب باخبار الامم ولكن بعل ما يجزى عنه لا بغيره
بذلك الوجه حكم الكتاب فيقال الفصل المطلق فرض حكم الكتاب والنية والترتيب المولات والتسمية سنة حكم
الحكم يكون على ما يقدر الامكان بان يحل النية في قوله عليه السلام لا وضو لمن لم ينور في قوله عليه السلام لا وضو
لمن لم ينور في النية والنية والترتيب على انما لا يحل بانها نوبات الاعمال بالنيات ولا كلام في ذلك
الا ان كان لا يشأب المراد بالوضو من غير نية وانما الكلام في ان الوضوء الحاصل بدون النية هل يصير مفتاقا للعلم
ام لا فعندنا يصير مفتاقا لان الامر بالوضو على تقدير الحث وقد زال ذلك باصالة الماء الذي هو مظهر
مطلوعه لا في حق ظهوره قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء فخرج من تحتها عنبا ثم جعل النية في غير
مفتاقا للصلوة لولا ان لم ينور ويجعل المواظبة على السلام على الفضيلة فان المواظبة لا يدل على الركنية فانما عليه السلام
كان واظب على المصطفية والاستبشاق كما كان واظب على تعظيم غسل الوجه مع انها ليسا بركنيتين بالانفاق
فيكون علما بالادلة بقدر الامكان فان قيل ينبغي ان يحمل النية هنا على النية الكمال كغيرها من النية
والترتيب التسمية واجبة علما بالادلة بقدر الامكان لان الاصل ان يحمل النية على الجواز فلما تعذر ذلك
حمل النية على الكتاب وجب ان يحمل على ما هو اقرب منه وهو نية الكمال علما بموجب الاخبار بقدر الامكان
فيلزم حمل هذه الاخبار على نية الكمال مائة لانها وردت في الشروط الوضوء وهو نوع للصلوة وهو النوع الفاتحة
ورد في شرطها الصلوة على وجه النية وانما هي كالفاتحة فتم المساواة بين نوع الاصل ونوع النوع مع
نبوة النفاذ بين اصلها وهو خلاف موضوع الشرح فقلنا بالنسبة فكل الوضوء والوجوب فكل الصلوة
افراد النفاذ بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون حاله غلام الامير لكون
الوزير ادنى مرتبة من الامير ولما قيل ان يقول هذا منقوض بالابايات الواردة في الوضوء والصلوة حيث استوت في
امارة الوضوء لصلوة الوضوء وسجدة التوبة بينهما وبين الاستواء الاول بين الاستواء ولا
رتبة في غيرهما من الوضوء حيث سقطت عن فرضية الصلوة وجبت بوجوبها ولا
القول ان من لم ينور لم ينور في النية حيث سقطت عن فرضية الوضوء كقطع اليدين

الزمان وهو طواف القدم وطواف الصدر مطلقا اي هو مطلق والجملة بيان او تعييل لقوله تعالى في اوله
مطلق في جميع الطواف بالبيت او الطواف هو الدوران حول البيت سواء كان مع الوضوء او بدونه فيعتبر ان يكون الاثنان
بمطلق الطواف آتيا بالامر به فلا يرد عليه الرضا مطلقا الا ان شرط الوضوء بالجهر وهو عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة لا لا يقتضي ان لا يجوز الطواف بغير الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها وهو خلاف مطلق الكتاب وقال الشافعي
الوضوء شرط في الطواف بهذا الخبر قلنا هو مخالف لمطلق الكتاب فلا يشترط ذلك بل يعمل به بما وجبه لا يتغير به حكم الكتاب
بما يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب وهو الوضوء واجبا بحكم الخبر عملا بما يقدر الامكان **فان قيل** مطلق الطواف
ليس بمراد بالاجماع فان قدر بسبعة الخواطر والشرط في الابتداء من الحجر الاسود فثبت ان العمل على ما عليه ثبت شرعا
كالروايات في زمان يلحق جز الطهارة بياننا له **فان قيل** ان ليس بحمل فرفسه فركته فترك المبالغة وابتداء الفعل محملا لانه
صدر بصيغة الشؤن وبناء الفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد او من حيث الاسراع
المنتهى فالحق جزا او من العدد والابتداء بياننا له ايضا لبيان اجمالنا ما جزم الطهارة فلا يصح للبيان ان الطواف
مع الطهارة لا يحصل به المبالغة في نفس الطواف بل هو شرط زائد فلا يثبت بخلافه **فان قيل** ان لا يبتدأ
بالجهر الا لو ايدى شرط زائد لا يحصل به المبالغة في ذات الطواف اذا ابتداء به مساويا للابتداء بغيره وهذا امر
واضح لا يحتاج الى البيان **فان قيل** ان التعديل بسبعة الخواطر ثبت بالاحاديث المتواترة زيادة على النص كذا في الكشف
والابتداء من غير الحجر الاسود مختلف فيه ذهب بعض اصحابنا الى انه معتد به لكنه مكره ولهذا ان غلب **فان قيل** لم لا يكون
الطهارة في الطواف فرضا على كل حال فيكون جز الطهارة بياننا لاجل قوله تعالى وللذين اتوا من البيت لا لقوله
وليطوفوا فلا يكون زيادة على مطلق الكتاب بل يكون فرضا على ما ابتداء بتأخير الواو **فان قيل** الوضوء ليس بعبادة
مقصودة لذاته لانه لا يرفع رتبة الماء ولا يعقل فيه معنى العبادة بل هو اية في المراء للعبادة فلا يكون فرضا على كل حال **فان قيل**
الامر بالطواف يقتضي انتفاء الكراهية كما امر في قبل وهو لا يقتضي الا بالطهارة فكانت كالحائض في مقتضيات
الكتاب **فان قيل** ان مطلق امر الطواف يقتضي انتفاء الكراهية في نفس الطواف المأمور به وكراهية طواف المحدث
والجنب بوصف الطوائف لا مجموع الطوائف الذي هو تعظيم بيت الله كذا في المستوفى **فان قيل** ان يقول السवाल
كل بيان في تعديل الواو وقوة الطهارة اية والجواب جزا لا يثبت في غير الطواف لانه الركوع هو المصلح بالتعديل

فان قيل

حقن تركه تعقلا في نفس الركوع المأمور به وكراهية لذاته لا مجموع في المصالح وكذا الكلام في الطائفة والاشتباه انه
واجب في غير التعقيد اللازم بترك الوضوء بالدم اذا رجع في غير عادة كما يجب في تعقيد الصلوة بالسجدة **فان قيل** ان
يقول ان شرط الطهارة في الطواف مستفاد من دلالة النص كما قلنا قلنا لا يطوف بالبيت العتيق الا من طهرا من ان علمته
الطواف تعظيم البيت وخر الطواف في الحديث والحجامة اياه في البيت **فان قيل** باننا لانهم ذلك ولين سئلنا قلنا انه
الزام عيارهم حيث تمكن شرط الطهارة بخلافه وان تمكن بالادلة اجبناه بحجابه **فان قيل** ان
يقول الواجب انما ثبت باعتبار الشبهة في ثبوت دليله وفي الدلالة فينبغي ان يكون حكمه عند الترك هو شبهة
عدم الجواب لا التعقيد الذي يجب شئ في السجدة السهو او النشاة وجوابه يعرف في كتب المغنم وكذلك قوله تعالى
وتنزل لفظ الطواف في النص المستورد لفظ الركوع في قوله تعالى وتسل المطلق في النص المستورد المطلق في قوله تعالى
واركعوا مع الركوعين مطلقا اي هو مطلق والجملة مبنيّة او معللة لقوله وكذلك قوله تعالى ان اوله مطلق
في جميع الركوع اذ الركوع هو الميلان نحو الاستواء سواء كان مع التعديل او بدونه فيدل على ان مطلق الركوع
يجوز في كل شرط التعديل لا يكون مطلق الركوع محجرا فلا يرد عليه ايجاب الركوع بشرط التعديل وهو الطهارة في الركوع
بحكم الخبر وهو قوله عليه السلام لا يحرك يمينك حتى تصف الركوع والسجود فم فعل فاعل فاعل لم تصل في رواية اربعة مقام فم كما
زاد ابو يوسف والشافعي ولو كان يعمل بالجهر وجبه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب
والتعديل واجبا بحكم الخبر يحمل النفي في قوله عليه السلام لم تصل على الكمال وهو الجواز عملا بما يقدر الامكان بخلاف جز النية
واو انها فان في حملها على الوجوب ما فاعل كذا ذكرنا **فان قيل** اذا كان التعديل واجبا في لا يجب سجدة السهو بتركها سائلا
فان قيل لانه واجب بغيره وسجدة السهو انما تجب بترك الواجب لعينه **فان قيل** ان يقول في حمل الخبر على اني الكمال بينها
ايه مائة وهو ان الامر لا يتناول ما هو مكره شرعا لما بيناهم قبل فيقتضي مطلق الامر بالركوع انتفاء صفة له
الكراهية وهو لا ينبغي الا بالتعديل فكان كالحائض مقتضية الكتاب وقد مر هذا الخبر منين **فان قيل** لم لا يكون
التعديل فرضا على ما ابتداء بخلاف الواو كفضية العقد الا في قوله **فان قيل** ان جز العقد الا في قوله المشايير ثبت
بها الوضوء على كل حال في التعديل فانهم الا واحد ومثله لا يثبت فرض العلي على ان جز العقد وقع بياننا لاجل اية
وهو قوله تعالى واقيم الصلوة والمجلس في الكتاب في ابي بن حجر الواو ولم يعارضه دليل قطعي ثبت به الفرض على كل حال

٢٨

ان يكون للشيء كذا في نفسه من غير ان يكون له في نفسه كذا مطلقا كما في
بالاخر الجواب عما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
بما في الامر الجواب عما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
بالوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
حيث الاطلاق في ما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
السم المار عليه لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
النفس مطلقا بل في ما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
فما زلنا نحتاج الى ما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
مفيدا واما ما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
علم ان الحدث شرط لوجوب الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
ينبغي لاجب الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
وقع بدونه وجود الحدث في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
فان قيل هذا الشكل تجدد الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
قابلة وفيه يحصل الماحل **فان قيل** تجدد الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
على النور او يقول ان باب الطهارة من نفس الامر وهو بمنزلة النجاسة بغيره ما ذكره في شرح السنة المنجس
ان يتوجه الحجة **فان قيل** تجدد الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
ان يتجدد الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
الحدث **فان قيل** تجدد الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
ضرورة حصول الطهارة بغيره ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
والنفس

والنفس مطلقا وكثيرا ما يلحق ما هو في لزام الاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
وتوجه وكثيرا ما يلحق ما هو في لزام الاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
الاصل طهارة في تناول الاقتصار **فان قيل** تجدد الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
المادة الطاهرة وان الخطاب بالوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
لا يخالف الاصل بسبب انما يفرق كماله على ان النفس الواردة في الشرط الطهارة في اليمين بوجوب اشتراطها في الوهم
بدلالة لا الطهارة لما كانت معقودة في الغرض كما كانت معقودة في الاصل بالطريق الاول **فان قيل** تجدد الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
شرط لوجوب الطهارة لاجل انما يفرق كماله على ان النفس الواردة في الشرط الطهارة في اليمين بوجوب اشتراطها في الوهم
ملازم للشرط في الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
اليمين بوجوب الطهارة لاجل انما يفرق كماله على ان النفس الواردة في الشرط الطهارة في اليمين بوجوب اشتراطها في الوهم
ولاشك ان الحدث ووجوب الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
الوهم والاشياء في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
في العقل على ان المطلق في كتاب النجاسة على اطلاقه واستيفاء بيان ان هذا الاصل مذهب اصحابنا واستيفاء
بمسائلهم هذا اول ما قيل ان معطوف على قلنا السابق مجرد ظرف العطف وانما هو في اليمين بوجوب اشتراطها في الوهم
قول الحكماء على ان لا يشترط في وقوع المسائل وهم اتباع المصنفين وهو ان يشترط في اليمين بوجوب اشتراطها في الوهم
على التام بل لا بد من ان لا يشترط في وقوع المسائل وهم اتباع المصنفين وهو ان يشترط في اليمين بوجوب اشتراطها في الوهم
مسائلهم لا تشترط في وقوع المسائل وهم اتباع المصنفين وهو ان يشترط في اليمين بوجوب اشتراطها في الوهم
في قبل ان يتأسس ذلك في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
لا يستطع ما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
فان قيل ان يتأسس ذلك في نفسه ان المقصود بالتوضيح ان يحصل الطهارة لا مجرد استحالة المادة والمادة الجارية للغير الطهارة فلم يكن
بما مضى لا في الاصل من ان لا يكون له في نفسه كذا مطلقا
المن بخلاف ما اذا اطلق امره في ضلال الاطعام اية استاين به العلم من كثرته ثلثين مسكنا او عشرين ثم طبع

التي ظهر منها فانه لا يستأنف الاطلاق في قولنا اننا لان الكتاب مطلقا في حق الاطلاق اي غير مقيد بعدم المسيس
لم يقل في حق قبل ان يتم سافلا بزيادة عليه اي عا الاطلاق شرطا عدم المسيس اي الجماع بالقياس على الصوم كما اذا مالكا
حيث قال النص في الصوم ورد مقيد بما قبل المسيس فيقيد النص الوارد في الاطلاق اي بالقياس على الصوم والجماع
اي خلاصتها في حق الكفارة ووجب جبر العقوبة فتشترك في الغلظة فاذا اجاب في قتال الاطلاق بمقتضى ما مضى فاستأنف
الصوم اذا تحلله الجماع وفتاى النص الاطلاق ورد مطلقا في حق الصوم مطلقا سواء تحلله الجماع او لا فلو
اشترط عدم المسيس لقياس على الصوم بلزم تقيد المطلق في الكتاب بالقياس وهذا لا يجوز بل المطلق وهو قوله
تقانا طهرا سكين سكين بجر مضاعف مجبول في الامراء عا الاطلاق والمقيد به قوله تقا مضاعف شيرين متايعان
من قبل ان يتم سافلا بزيادة عليه ولا يحمل انه عا الاطلاق كما حمل مالك فالحاصل ان المطلق والمقيد اذا وردا في
حكمين لا يحمل المطلق على المقيد والكل نافية فادركت **فان** ينبغي ان لا يستأنف الصوم اي كما قال ابو يوسف
والتاخير لان المقيد في المسيس شرط الصوم وقد ناهت تقيد في الحكم عليه ولكنه لو انهم ما بقي عليهم الصيام
وقع البعض بعد المسيس ولو استأنف وقع الحكم بعده فالحال انهما اولى **فان** قد ثبت بمقتضى النص
ان الاطلاق في المسيس شرط الصوم كما ثبت بهرجهما التقيد عليه شرط لان الاطلاق ثبت في ضرورة شرط
التقديم اذ لو لم يكن في الجماع المسيس لما كان مقدما وقد شرط التقديم شرط الحلو لا المحالة والثابت بضرورة
النص كالمقتضى في الجماع الواجب عليه شيئين وعجز عن احدى هما وهو التقديم وقد عجز في الآخر وهو الاطلاق فيجب عليه ما قدر
وذلك بالاستئناف ولو لم يستأنف لكانت الامران جميعا التقديم والاطلاق **فان** الحاشي في المسيس ثبت
ضمنا لا شرطا او القبلي والقبلي سيقط اعتبارا في هذه المسئلة فيسقط ما ضمنا **فان** لم يسقط اعتبارا في هذه
المسئلة فان الحكم لا يستدل بمقتضى العبد في الكفارة بعد ما جاز معها مشروطة بشرطها الا انه لم يوافق فيقتل
عجز اقامة كما لا يوافق المرأة بالنسبة ايام الحيض فصرح شيرين متايعين فيسقط بالجماع وهو ما قدر
عليه كالمسئلة في اقامة المرأة بالنسبة كذا في بعض الشرح **فان** الاطلاق الذي ثبت في ضم القبلي لا يقدر
عليه كما ينبغي ان لا يستأنف الصوم وكذلك اي مثل الاطلاق الرقبة الواجبة في كفارة الظهار واليهما مطلقا
فربما اورد في الجمل معلقة او مبنيته وجب الشبهة لانها مطلقا في حق قيد الايمان حيث قال في كفارة الظهار في تحرير

رقبة وكفارة اليدين فكفارة اطعام عشرة مساكين او وسطا ما يطعم اليدين او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يقل
في تحرير رقبة مؤمنة فلابد ان يكون في الرقبة المطلقة شرطا الايمان بالقياس على كفارة القتل خطا كما زاد الشارح
حيث قال الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالايمان لقوله تعالى فمقتضى ما مضى فاستأنف
الظهار واليهما ايم بالقياس على كفارة القتل خطا ويجازي كالكفارات كلها جنس واحد ولما اورد الشرط الايمان فيها
بالقياس لزم تقيد المطلق في الكتاب بالقياس وهذا لا يجوز ولا شرطا القياس ان لا يكون الغرض المنصوص عليه والغرض
هنا المنصوص بالنص المطلق ولا القياس انما هو لو صحت المماثلة بين الاصل والغرض ويجوز انهم الكفارة لا ثبت
المماثلة بين واجبات متفاوتة لان القتل اعظم الكبائر بخلاف اليدين والظهار **فان** لا يتم ان القتل الذي
تعلق به الكفارة وهو القتل خطا اعظم جنائهم اليدين بل مثله **فان** الكفارة عند الحنفية تتعلق بالقتل العمد
وهو اعظم جنائهم اليدين الخووس ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطا واليهما المنعقدة ايم كذا
رواية البزور والاولى ان القتل من حيث انه يهدم بنيان الرب اعظم الكبائر ولو كونه خطا لا يقتضي عدم رجحانه على
اليدين فان قلنا فوق اليدين الخووس والقتل خطا فوق اليدين المنعقدة ثم كما في بيان الاصل المذكور وهو ان
المطلق في الكتاب لا يجوز تقيد به بغير الوارد والقياس في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال **فان** ان الكتاب
فرض الراس وهو قوله تقاوا مسحا برؤسكم لوجب اي ثبت مع مطلق البعض اي بعض الراس لان الباء دخلت
في محل المسح فيوجب مع بعض الخليفة يقال مسحة الراس فاذا استوجبه مسحت بالرأس اذا مس بعضه وهو
مطلق بتأويله بادي ما ينطلق عليه اسم البعض وقيد بمسحة اي الكتاب المطلق بمقدار الناحية وهو ربع الرأس
بالجبر والخبر المغيرة له وهو ما روي المغيرة بن شعبة لو ان النبي صلى الله عليه وسلم ان سبالة فم فبال وقوا مسحا على
الناحية وقيد به وهو في الوارد والكتاب مطلق في بعض الراس على الاصل المذكور اراد بالكتاب قوله تقاوا مسحا
بعد في تقاوا مسحا فان قوله في تقاوا مسحا مطلقا في الناحية الحرة العلية بالحكم اي حكم المطلق
الثالث الروح الثاني وقيد بمسحة اي الكتاب المطلق او الحكم المطلق بالاقول في مقامه لا يحمل المطلقا الثالثة
ففي اول قول الاصل الثاني في حديث امرأة رفاعم وهو من الاحاد وهو ما روي ان رفاعم طلق امرأته
ثلاثا ثم كتمت بعد الرمان ابن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فتمت بالعتة فقالت فادعني الى بيتي

نولي

هذا الطريق لا يكون محملا او يقال لقائل ان يقول المحل لا يمكن العلم به بذكر البيان وقد امكن ذلك منها لان البناء قد قلت
في المحل فيفيد بعض المحل واستيعاب الآلة والآلة بينهما اليد واليد في الاغلب مقدار ربع الراس فيكون المحل في النفس
سبع راس مطلق فيكون النفس مطلقا لا محملا والمراد بالمطلق سبع مطلق ربع الراس على ما قررنا لا سبع مطلق الراس
ولا شك ان اعتبار ذلك افراد ربع الراس التي لم تكن اتجا بالماور به والجزء لم ان يقول المطلق صادق على كل فرد فاذ
من بعض افراده بالاجماع وفي بعض بلزم العقل بالباقي فلا يكون محملا وانما ان يقول سئلنا ان مطلقا للآلة ان
المطلق ان يكون الاتية باقية فرد كان اتجا بالماور به على الاطلاق فانه لو نادى بالماور به بفرد واحد المطلق ثم اتى
بفرد لا يكون الثاني ماور به وان كان المطلق يقع على الثاني كما يقع على الاول وفي سبع الراس اذا سبع النصف فقد اتى
بافراد المماور به فردا بعد فرد وقد نادى العرفين باول الافراد فلا يبقى ما بعد ماور به فيفكر المطلق بغيره في كل فرد
فمن غير طريق البديل فاذا سبع اول الالباحن الصريح المحل فاذا ادعاه لا يكون فرضا في البحث المذكور في الشرح **والمحل**
ان يقول تعريف المطلق صادق عليه لان البناء دخلت في محل المسح فيوجب سبع بعض الراس المطلق فيبقى ان يكون مطلقا
وان يقع الكلام الفرض كما هو المطلق **واجب** بان عدم وقوع الكلام في الوضوح امر محتمل عليه فيكون النفس محملا واما قيد الاول
فان اوجب النفس الثاني عطف على محذوف من غير حيث المعنى والتقدير ثلثا اما قيد مقدار الناحية فباعتبار ان
الكتاب كذا او اما قيد الاول اما دخول الزوج الثاني في حد ثلث البعوض اما بعض اصحابنا ان السكاح في النفس على الوجه
دور العقد او العقد مستفاد من لفظ الزوج لان الثاني يكون زوجا بعد العقد فلم يحل السكاح في العقد كما تكرار او كل الكلام
على الامارة او على محله على الاعادة ولا في الزوج الثاني في الزوج الثاني في الحقيقة بعد العقد واما حال العقد فيسح زوجا محملا باعتبار
ما يؤول اليه ولا في الكلام بمعنى الوضوح حقيقة وبعده العقد محذور متى امكن العمل بالحقيقة لا باعتبارها المحل في الاية الطريقة الثانية
بلزم السكاح الكتاب بالسنة المشهورة حيث قيد الكلام بالوضوح ان الكتاب يقتضي ان يكون محذور الكلام غاية وفرد
الطريقة الثالثة الوضوح في الكلام جمعا الى الكتاب وهو ان الكتاب الثاني فانه في الحكم اليه اولى واما اسناد الوضوح اليها في
باب المحذور باعتبار المحل كما اسندنا الزهر في الوضوح الحرام اليها بهذا الاعتبار ويجوز ان يكون هذا الكلام في النفس
على الوجه يزيل السؤال وقال البعض في اجوابه ان النقص الثاني ان يقال بعض اصحابنا هو مذهب الجمهور ان قيد الاول
ثبت بالحد المذكور وهو حديث امرأة رفاعه وجعله ايا الجرم الاضمار المشايير لان العلماء متفقة بالقول وعلمت به
هذا الطريق

هذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعود من الى رفاعه فقلت نعم فقال عليه السلام لا حتى تزدقني
عسيلة ويزدقني بوزع عسلك والعسيلة كذا بغير العسوة وذوقها كذا بغير الجحش فثبت الاول بهذا الحديث
ثانيا في الجواب عن النقص الاول ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح يعني قوله تعالى اسحوا بروسكم ليس بمطلق
فان حكم المطلق ان يكون الاتي باقية فرد المطلق كان اتجا بالماور به والاتية باقية بعض اياها فرد كان منها
ايها سبع الراس ليس بآية بالماور به فانه لو سبع على النصف او الثلثين لا يكون المحل اياها كل المسح فرضا مع كذا
منها فرد الراس بل الزاوية ربع المسح لا اتفاق فثبت ان ليس بمطلق بل محذور في مقدار واحد جاز ان
ياتي بياننا في الكتاب وبه فارق المطلق اياها ذكرنا في حكم المطلق فارق المحل المطلق **فان قيل** يحتمل ان
يكون فعله على السلام بياننا للسنة بان يكون مقدار الناحية سنة فبان دليل يحتمل على انه بيان لمقدار المفروض هو
فولما مقدار الناحية سنة لثلاثة مرة او مرتين بياننا للجواز ولم يرد ذلك **فان قيل** خبر المغيرة يقتضي بيان
عن الناحية لا مقدار او المدع مقدار **فان قيل** البيان انما يجنب اليه فرضه الاجمال ولا اجمال فرضه المسح لان الراس
ولكن الاجمال في مقداره لما ان البناء دخل في محل المسح فلا يقتضي استيعاب المحل لما عرف وانما يقتضي بعضه مطلق
البعض غير مراد بالاصح فانه لو سبع على النصف او الثلثين لا يقع غير الوضوح فصار الكتاب محملا في حد مقدار فصار
الجزء بياننا لا محملا او يقال الجزء يحتمل التعيين وبيان المقدار فلم يلزمنا على التعيين يكون نسخا ولو حملنا على المقدار
يكون بياننا وفرد الواحد صان للبيان لا نسخ **فان قيل** الكتاب المحل اذا صار مبنيا بجزء الواحد صار ماولا وهو دليل
ظني لان مرتبة مرتبة ماولا في سبع راس فرضه والفرض لا يثبت بل دليل ظني **فان قيل** انه فرضه على الاطلاق
حيث لا ذكر فرضه لا يكون والفرض الذي يثبت بل دليل ظني كما يفهمه الاية بخلاف نفس المسح وانما الاجمال في مقداره
فان قيل ان يقول المحل لا يمكن العلم به بذكر البيان ثم قيل المحل وقد امكن العمل بهذا النص فخرج المقدار لان البناء قد
على محل المسح فوجب بعض المحل واستيعاب الآلة والآلة بينهما اليد واليد في الاستيعاب متعذرة عادة فخصنا الى
استيعاب ما هو الاصل في اليد وهو الاصل في اليد حقيقة **فان قيل** اما حقيقة فتعلق قوة البطون بها واما
حكمه فيجب نصف الدية بقطعه بل كفى كما يجب بقطعه من الكف والثلث الكثرة وقد وجدنا في الكلام انما
الاكثر مما يمكن في المسح مقدار ثلث اصابع كما قد نعت بعض اصحابنا وهو اختيارنا في الكلام فاذ امكن العمل
بهذا الطريق

الاصحاح والاصحاح وتعبير المطلق في الكتاب بالجزم المشهور **فان قيل**
الجزم لا يميز مشهورا يجعل الصيغة يستقيم وتم جعلوه في المشايير **قيل** ان جزم المشهور في كلام احد ما كان في الاصل في الاصل
ثم التفت في القول الثاني والثالث فقال بصدق قوله لا يتوهم في كلامه في الكذب وفي القسم مشهور بالانفاق والثاني
ان جزم الواو اذا وقعت الامة بالقول وفي القسم مختلف في جعلوه في الامداد وبعض جعلوه في المشايير وفي الجزم في هذا
القسم في كلام العلماء وعلقه بالقول بل لا يميز جعلوه في المشايير وانما اطلق لفظ الجعل عليه لانهم لما اشبهوا المشايير بالليل
وهي تليق الامة بالقول فكان جعلوه في المشايير او لفظ معناه بينوا او اشبهوا بالليل ان هذا الجزم المشايير لان
الجعل يستلزم البيان فذكر المعلوم وادركه اللازم وانما ثبت الاول بالجزم لان المراد بالكتاب في النص العقد لانه
المعارف في الشرح والحكم هو الشرح فهو حقيقة شرعية ولاضافة الكلام الى المدة والكلام المضاف اليها ليس العقد
وانما يجوز ارادة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى يتصور منه فاما المدة فلا يجوز اضافة الوطى اليها لانه لا يميز
يسمى في كلامهم اضافة الوطى والكلام الا انهم يسمونه الى المدة ولو جاز ان يسمي واطية بالتمكين جاز ان يسمي المركوب
راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللفظ بخلاف العقد فانه يضاف الى المدة حقيقة لانه نهاية مباشرة العقد
مثل الرجل واما اضافة التزنا اليها فليس بطريق الجواز بل لانه اسم التمكن المسمى المدة كما هو اسم الموطى المسمى الرجل
وليس سلبنا ان الكلام بينهما بغير التمكن فلا يجعل المقصود لانه محل متعلق بالوطى الذي هو فعل التزويج ولا يميز
الوطى التمكن لانه لا محالة ثبت ان الاول ثابت بالجزم **فان قيل** ان يقول لانه في ذلك فان المراد بالتمكين
في التزنا التمكن الحاصل بالوطى لا مطلق التمكن او اطلاق التمكن فمطلق التمكن فكذا انما المراد بالتمكين هذا لا
مطلق التمكن فمحل المقصود من التمكن واليه لم ان يقول ان ارادة العقد بالكلام يستلزم الجواز في نفس كلمة
الكلام وفي تسمية الرجل زوجا وادارة الوطى لا يستلزم الا الجواز في الاسناد والجواز في الاسناد ايهون منه في
نفس الكلمة فكان ارادة الوطى اولى كذا في المستوي **واقيس** بان جزم واو لا يبين ان العقد هو المعارف في الشرح
واقسم هو الشرح فهو حقيقة شرعية بوجه قول صاحب الكشاف في سورة النور هذه الكلمة انما وردت في القرآن
لم ترد الا في معنى العقد ولان ارادة الوطى يستلزم الجواز الذي هو اسم في كلامهم جازما وذكروا بخلاف ارادة العقد
فانه يستلزم الجواز الشاي في كلامهم لان اضافة الكلام الى المدة قرينة صارفة على ترك حقيقة نفس الكلام وحقيقة

تسمية

تسمية الرجل زوجا **فان قيل** ان يقول ما ذكرتم ان اسمهم اضافة الوطى والكلام الذي يضاف اليه المدة لا يدل على عدم
جواز الاسناد لانه هذا الاسناد جاز او لا يشترط في الجواز السماع واليه لم ان يقول ان المذكور في كثير من الكتب والنفوس
من جازم السلف ان رايته في قوله تعالى فاحش عيشة الرافضة بمصر صفة وان دافعا في قوله تعالى فاحش عيشة بمصر مرفوع
يعني ان الاسناد الجازم كثير متباين في القرآن فكيف يقال ان ذكره الماحل وادارة المفعول في اللفظ **فان قيل** ان يقول
لما جعل البعض خبر امرأة رفاع في المشايير لانه جعلوا خبر المفعول ايضاً في المشايير لم يذكر المص في هذا القول ولم
يجعله جوابا ثانيا كما ذكره في القول وجعل جوابا ثانيا لا لان الجواب بان هذا القول لم يثبت عند المص **فصل** في المشترك
والماوول انما جعلها في فصل واحد لكون التاويل عارضا على الاشتراك في الماد من الماوول هنا هو الذي هو اصحاب الصيغة
واللفظ في الاكبر الا اذا استخرج من المشترك بعض وجوبه بدليل في ذلك المضافة بينهما ثم قيل المراد بالمشترك
المشترك في اللفظ هو المشترك في اللفظ هو المشترك في اللفظ في كذا في غاية الشرح **فان قيل** ان لفظ المشترك صار في اصطلاح
اسماء المشترك في ملاحظة الى صنف الجار والمجرور **فان قيل** لفظ المشترك بين الطرفين والمفعول والمصدر والحس والمراد
بهما الطرفين ومعناه المشترك في ملاحظة الى المذهب **فان قيل** ان لفظ المشترك في ملاحظة الى المذهب في ملاحظة الى المذهب في ملاحظة الى المذهب
لا يجوز على ما هو في قوله لفظ مشترك ويمكن ان يراد بالمشترك المصدر ليس مع حذف المضاف او يرد الاشتراك
ملاحظة الى الخذف **فان قيل** الماوول مفعول فعل التاويل فكيف عدته في اصحاب الصيغة واللفظ ولهذا لم يعبه صاحب
تبيين الاصول منها **فان قيل** الخا التاويل بعد التاويل يضاف الى صيغة الماوول لا الى التاويل بل يعبه في اصحاب
الصيغة واللفظ كذا في الشرح **فان قيل** ان لفظ المشترك في ملاحظة الى المذهب في ملاحظة الى المذهب في ملاحظة الى المذهب
لا يجوز الصيغة فلا يكون في اضافة النقص الذي هو باعتبار نقص النظم والصواب **ان قيل** ان فعل التاويل في الماوول
لا سقا المرام لا لا ثبات ما يريد به لان ما يريد به ثابت باعتبار كون النظم موضوعا له فالثابت بالماوول ثابت
بالنظم كما كان قبل التاويل لكن سقط المرام بساويل المجتهد في عدم اصحاب الصيغة واللفظ فاعرف فانه حسن
في المشترك ما وضع لغيره من صنفين مختلفين في الحقيقة والمال بية او لعلها مختلفة الخلق والاسماء والمراد باللفظ
بها مفهوم اللفظ عندنا كان او عرضا اي ما وضع لمفهومين مختلفين حقيقة سواء كانا عينين كالخا رية للامة و
السفينة او عرضاين كالباين للبين والبيان او احدهما عين والآخر عرضا كالقوة للحيض والظهر او لمفهومين ثابت

مبحث المشترك

مختلفا الحقاني لو كانت اعيانها كالعين فان وضع لمعروفات مختلفة الحقاني كلوا منها عين او عرف كالحرب
فان وضع لمعروفات مختلفة الحقاني كلوا منها عين ثم ما وضع لمعنيين في العالم لا وضع لمعروفات جديدة افراد
في مسكون فان لم يوضع واحد او هو الاسلام بوجوده الشا من وما قبل العالم قد فرغ بقوله مختلفا الحقاني فهو لا يمتح الا بفتح
وتحل ما عرفه وقوله مختلفين تاكيد اذ المعنيان لا يميزان معينين الا بافتلاف حقيقة واحدة كذا قوله مختلفا الحقاني
ويمكن ان يقال ان في قوله مختلفين اشتراكا وضع لمعنيين لكن ما تمها واحد كما عرفنا فان وضع للقطع والتقدير
وما تمها واحد فلهذا لا يمتح اشتراكا **قيل** ان يقول يصدق هذا الطرح الاول لان موضع لمعنيين مختلفين والماول
فيه المشترك في الاصطلاح ولهذا ذكرنا متعابدين **الاجاب** بان معناه ما وضع لمعنيين مختلفين ثم غير ترجيح احداهما
على الآخر بل لانه ذكرنا ترجيح في الماول قضية للتعابيل بينهما **قيل** ان يقول يصدق في هذا الحد الجسم فان وضع لمعنيين
مختلفا الحقاني وبن الحيوانات والاحجار والاشجار وكذا يصدق الحيوان فان وضع لمعنيين مختلفا الحقاني وهي
الانسان والفرس مع انها ليسا في المشترك بل في العالم وايضا ان يقول يخرج في هذا الحد زيد اذا اشترك في انسانان
فان مشترك لم يوضع لمعنيين مختلفين حقيقة اذ حقيقة لكل واحد منهما واحدة **الاجاب** بان هذا المراد بافتلاف
معنيين لا اشتراكا حقيقة واحدة كالعين مثلا فان لم يصدق في حقيقة يشمل الشمس والينوع فخرج الاجسام والحيوانات
فانك لها حقيقة تشمل جميع الاجسام المختلفة الماهيات والحيوانات المختلفة الماهيات وبفضل زيد المشترك اذ ليس له
حقيقة تشمل الفردين فان عرف مثالا امثال المشترك ولنا جارية فان يتناول الامة والسقينة وكذا قولنا
المشتركي يتناول قابل عقد ايسر وكوكبا السماء فان المثالان في قبيل المشترك بين الاعيان **قيل** الموكب في كل
بالسما فلا حاجة الى اضافة اليه **الاجاب** انما اضاف اليه ليعرف العهد في السمار اذ المشترك ليس باسم لكل كوكب في كل السماء
بل لكوكب معهود في السماء معهود وهو السماء السادسة وقولنا بان فان يمتثل بعض البين والبيان ايا الفصل
والظهور في امثال المشترك بين المعاني وفي المشترك في الزمان الشان اذا تعين المعنى الواحد حاله مراد
برئيس الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره ولا يجوز ان يراد لكل واحد من معنيين او معاني عندنا فلا نالنا فيكون
في نفسه فانهم يجوزوا عموم المشترك **قيل** في الشيء هو الاثر الثابت بذات الشيء فيلزم ان يكون المشترك مؤثرا
التي عند ارادة احد المعنيين وليس كذلك **قيل** في هذا باب اضافة الشيء الى محله كسواكن البيوت والمحل لا يكون مؤثرا
المطوف

في المطوف ايا حكم في المشترك لانه اذا تعين الواحد مراد سقط اعتبار ارادة غيره اما اذا لم تعين مراد الحكم
في شيء لا التامل ليرجع بعض وجوبه تمسكهم بجوز عموم المشترك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان
الصلوة من الله الرقة في الملائكة الاستغفار وقدر يد بها المعنيان حيث اسندت اليه الله وملائكته معا
بقوله تعالى ان الله سبحانه السجادات في الارض والسموات والجن والانس والحيوان والاشجار والادوات وكثير من
الاناس فان السجود مشترك بين معينين مختلفين وضع الجبرته هو سجود الناس والجن والادوات وهو سجود
غير العقلاء وقدر يد به المعنيان حيث اسند الى الناس وغير العقلاء معا ولنا ان الامة اجتمعت على الاعوام
بقوله تعالى تشبهوه بل المراد اما الحقيق او الاحكام ولا سبب الكثرة في وقوع الاشتراك وضع القبيلتين في المثال
عموم لان كل واحد لم يصدق الا لو اريد ولان العام ما يتناول افراد متفقة الحدود فاستحال ان يكون المشترك عاما
لان يتناول افراد مختلفة الحدود كذا في شجرة المنار وفي كل نهارا الاول فلا اجماع الامة على عدم العموم في خبرتي
لا يفي في عدم جواز عموم في سائر الخبرات واما الثاني فكان وضع لكل واحد من القبيلتين لو اريد المعاني لا يفي في
عدم جواز العموم كما هو الوضع في كل قبيلة لم يكن عاما لوضع قبيلة اخرى عند الوضع فثبت بان هذا اللفظ موضوع للكل
ولكن لم يجوز ان يستعمل فيها على ان هذا الدليل من على ان اللغة اصطلاحية كاذب اليه اوجه التمسك وابتاعه وهو
وهو ليس بمختار بل المختار انما هو حقيقة كاذب اليه الاشتراك وامن فورك واما المثال فكان تعريفا
كيف يرد على غيره فمن يقول يجوز عموم المشترك يقول في تعريف العام ما يتناول افراد متفقة الحدود او مختلفة
الحدود فالاول ان يقال في التعريف ان اللفظ بمنزلة النسوة والمجتمعات بمنزلة الكسوة ولا يتصور النسوة الواحدة
على المكتسبين في زمان واحد وكذا اللفظ الواحد لمعنيين ولا نال مجدي في كل الحرب لفظا اريد به معنيان في حالة
واحدة سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين فكان استعمال المشترك في جميع معانيه خارجا عن لفظه ولا
لا يرد به المعنيان على النحو انما ان يرد ذلك على سبيل الحقيقة او المجاز لا سبيل الى الاول اذ لم يوضع اللفظ للمجاز
والام لا يستعمل في انفسها بل في الاثر وقوله في ذلك بالاجماع ولا الى الثاني لا يستعمل في الحقيقة والمجاز
والجواب عن الآية الاولى ان المراد بالهوية المعنى المشترك بينهما وهذا الثاني بحال الشيء من اهلها الشرف ولعنابته من
السنة في الملائكة استغفارهم الامة دعا صلوة عليه فيكون من باب عموم المجاز لا عموم المشترك والاداعي على هذا

المجازان سياق الآية لا يجاب اخذ المؤمنون بالله وملائكته في الصلوة فلا يلهيهم فيها شيء من الدنيا ولا يقبل
 ان السيرة فيهم والعلانية يستغفرون لها يا ايها الذين امنوا ادخلوا في الصلاة في غاية الركعة وفي الثانية
 ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد في جميع الجملات في جميع باب عموم المجاز كذا قيل **وقيل** لان الحكم المراد به ذلك
 لما قال وكثير من الناس لا الانقياد في جميع الجملات ولا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في جميع
 ولا يحكم بالسجود في جميع الجملات الامر حكيم بالسجدة السجدة والجمادات في الشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان
 حكم التبريل فاطلق بهذا قوله في الآية عليه السلام في جميع الجملات في جميع باب عموم المجاز كذا قيل **وقيل** لان الحكم المراد
 هو حقيقة السجدة قال الامام الزاهد في نفسه وسجدة ازجادات روابود كحقيقة سجدة لودجنا كسجدة روابود
 كدرتب قدرهم جيزا حذار السجدة كندوا من تحفيس سجدة ودرتب ثب حقيقت سجدة بايدكم بود كعموم او ثبات
 حدود ساجد السجدة في جميع الجملات في جميع باب عموم المجاز كذا قيل **وقيل** لان الحكم المراد
 الواضح المشترك اذا اتفق مراد اسقط اعتبار ارادة غيره اجماع اجماع العلماء من القرن الاول ومن بعدهم
 على ان هذه المذكورة في كتاب الله محمولة على الحيض كما هو مبني على الظاهر كما هو مبني على الشافعي لو لم يكن على
 الحيض على صفة المفرد بلالة افراد الظاهر وكان حق العبادة ان يقول على الحيض والاصحار بالجميع لكون القرو
 في كتاب الله معاملة التواضع على احد المعنيين مع امكان حمل على كلا المعنيين بان يكون العدة بمحض ثلث
 حيض وثلاثة اظهار دل على ان ارادة كلا المعنيين باطل لان الامة اذا اختلفت على احوال كان اجماعا
 منهم على ان ما خدما باطل في هذه الفصول من الاجماع تدل على ان المشترك لا يستعمل المعنيين لانه لو كان مستعملا
 لهما معاملة التواضع والتواضع الثاني بينهما بعد ان كان مدلول اللفظ مع المعنى الاول كيف والباب اي باب العدة
 الاصطفا ولا يسئل الى ترك احدية هذا هو معنى دلالة الاجماع وقال محمد عطف على قوله اجماع اي ولهذا قال
 محمد في بعض النسخ وقع غير الواو فيكون تعديلا على عدم هو انعم المشترك او استيفاء لبيان ان هذا الاصل
 مذنب اجماعا استنباطا بمسائلها وانما هي في قوله في بعض النسخ لان روابود وفي بعض النسخ
 قال محمد اذا اوصى لوالي بني فلان ولبنه فلان مواليم اجماعا وهم الذين اعتقوا بني فلان ومواليمهم اسفل
 وهم الذين اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالى مشترك بينهما فمات الموصي قبل البيان بطلت الوصية حتى

الفرقة

الفرقةين للاستحالة الجمع بينهما اي بين الموالى والاخي وبين الموالى والاسفل لان المشترك لا عموم له وعدم الرجاء
 اجماعا ان احد الموالى الاخر فان مقاصد الناس في هذا الباب متفاوتة فمنهم يقصد الاخي مجازاة لانعام
 وتشكر اخصان قال عليه الصلوة والسلام لم يشكر الناس لم يشكر الله ومنهم يقصد الاسفل تنجها للامانة
 ثم قال عليه الصلوة والسلام اني جبره فليتم فلا يمكن الترجيح **فان قيل** مجازاة الانعام والتشكر عليه واجب
 وتنجها للاصان مندوب اليه فكان هو الذي اداه الواجب اولى كما ابو يوسف **وقيل** هذا الوجوب لم يدخل تحت
 حكم القابل بل الديانة والمروءة يقتضي شكر المصطفى فمعتبره حق الترجيح كذا في بعض النسخ **وقيل** لان هذا لم يدخل
 تحت قضاء القابل لكنه فيها للترجيح على ما ليس فيه وجوب اصلا لان اتقان الواجب لله تعالى اقدم واهم
 من اتقان المندوب فينبغي ان يعتبره حق الترجيح **وقيل** بان عادة الناس على تنجيم الاصان لا على التشكر
 عليه فعارض المعروف بالوجوب اذ المعروف كالمشهور فلا يمكن الترجيح بالوجوب **وقيل** لان هذه العادة مخالفة
 للديانة الصحيحة وكل عادة تشبهها لا يكون مردودا **وقيل** في الجواب ان المتعارف فيما بين الناس الوصية
 بثلاث المال للفقر ادا بشفاء ومرضاة الله تعالى والموالى الاسفل الفقر وفي الموالى الاخي الغنا وفتح
 الاسفل على المعروف اذ المتعارف كالمشهور **وقيل** لا تشكر بتعيين في الوصية فما يحمل كذا في الناصر **وقيل**
 لان الوصية لم بتعيين لعدم التشكر بل بما محتملة فلما احتملت وجب ان يحتمل على التشكر فالاولى ان يقال ان تشكر
 النعم انما يجب على بني فلان لا على المولى فالاولى الاسفل خذ سياتي فاسأل لا يتوجه على هذه المسئلة اصلا
 وانما يتوجه فيها اذا اوصى لواليه ولم مواليم اجماعا ومواليم السفل كما وقع في بعض الكتب **فان قيل** هذا الاصل مقتضى
 في قول الرطب والله لا حكم المولى فلان ما لا يتناول بينه والاخي والاسفل **قيل** المراد لا الحكم هو منسوب الى
 بالاولى بطريق عموم المجاز بدلالة الداعي اليه وبينه بعض الحق فلان فهو باب عموم المجاز لا عموم المشترك كذا قيل
وقيل ان يقول لا يراد مثل هذا في مسئلة الوصية ايضا بدلالة الداعي وهو وجب لحق فلان **وقيل** ان
 وقع الجواب على الاخي والاسفل ليس عموم المجاز بل لاستحالة الجمع وعدم الرجاء كذا في السقاية **قيل** ان
 يقول لا يكون الوصية للفرقةين اجماعا لاستحالة الجمع وعدم الرجاء قال ابو يوسف وابو يوسف وانما هي الوصية
 بالكرامة ان ابان يوسف او فقير في هذه المسئلة لانه الاصل وابو يوسف تابع هذا اجماعا على الاصل المذكور اجماعا

المرة
بها

وضعت المشكوك في حسنات الكلام وهو ان يكون له قوة في صحة او نفي الادوات التي ترجح الصور
ان يقول لا فائدة للتقديم بقوله بعض وجوه المشترك فان الحق او المشكوك او الجمل اذ اوضح المراد منه
بدليل مقيد في غير الهمز وكذا الظاهر والنص اذ اوضح المراد منها بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص في غير الهمز
فلا وليس المقصود انهم الحقيقة واللغة كما لا بد من ان يكون هذا القيد بناء عليه ان يجاب عنه بان المقصود هنا بيان
مفسر المشترك في حاشية ماول المشترك في التحقيق القيد بقوله غالب المراد من الماول لا مطلق المفسر حيث ذكر مطلق
المفسر في فصل المتقالات ولذا قيد بقوله وجوه المشترك وطمح ان يوضح المفسر الثاني يجب العقل به يقينا صفة
مصدر محذوف او تميز اياه وجوبا يقينا اذ حيث البقايا مثله ايا مثاله المفسر فيما اذا قال لفلان على عشرة دراهم
من نقد تجار فقولهم الغار تعيل لقوله مثله اذا قال ايا لان قوله نقد تجار تفسير له ايا لفظ الدراهم
يقول الكلام هنا في مفسر المشترك لا في مطلق المفسر الدراهم مطلقا لا مشترك فكيف يكون قوله نقد تجار تفسير له
بان الدراهم في مطلق المفسر لا في مطلق النقاد المختلفة كما في المثال المشترك فيكون قوله نقد تجار تفسير له
ان يقول المفسر فاحتمل النسبة ومثله الاقرار لا يحتمل ذلك لما عرف ان النسبة لا تجزئ في كلام العباد بان
مفسر دون وجه وولاد ذلك ايا قوله نقد تجار لان قوله دراهم منصرفا الى نقد البلد بطريق التاويل بدلالة العرف
اذ العرف شاهد بان مطلق كلام يقع على نقد البلد فيخرج المفسر الماول فلا يجب نقد البلد بل يجب نقد الجار
كيفية بنسبة قوله فيخرج المفسر والبرج يعتمد سبق التعارض ولا تعارض هنا لان في الاصطلاح تعارض الجاهل
على السواء واما ان يكونان مجتمعين اذ كانا نصيين او كلاميين مستقلين وهما الكلام واحد ليس الا غاية
ما في الباب ان لو لم يلحقه البيان لكان ما ولا فائدة الحق صار مفسرا فان لا تعارض هنا اذ لا نص هنا غير
غير المفسر لا تعارض بينهما حقيقة وظاهرا ولكنها تعارضها معنى ونقد بيان ان كلامه قبل قوله نقد
تجارا كان يحتمل لغو المختلفة وكان يترجى نقد البلد بقلب الراي فاذا بين نقد تجار بترجى ذلك على نقد
البلد ببيان المشكوك او يقال المراد بالتعارض النقول لا الاصطلاح ولا شك ان الكلام هنا يعارض اوله
وبغيره لان اوله يوجب نقد البلد بطريق التاويل واخره ينبغي ذلك ويوجب نقد تجار بطريق التفسير
في الحقيقة والمجاز لا فزع بيان وجوه النظم صفة ولغة شريفة في بيان استعمال ذلك النظم وصرح بان في باب

الحقيقة
والجواز

البيان

البيان انما هي الحقيقة والمجاز فقولهم لا يقتضيان المآزج الحقيقة ولا اشتراكها في وجودها اريد بها ما كان
او كما ان لا يقتضي التعارض بينهما وانما لم يقدم وجوه البيان على وجوه الاستعمال كما قدم صدر الشريعة بناء على ان
الظهور بعد الاستعمال واخره في الاستعمال نظر الى ان الظهور هو المقصود بالاستعمال ثم الحقيقة فعلية بمعنى
تأمل على الشيء الحق اذ ثبت في باب ضرب فيكون لازما ومعناه الثابتة في موضعها الا لا يزول بحال
لان مقتضى ان يزول عن المحل المحض لفظ الاكد او بمعنى مفعول من صفت الشيء اذ ثبت في باب نصر
فيكون متعديا ومعناه المشتبه في موضعها الا لا يزول بالكلية لان مقتضى تفاعل الثابت لان موصوفها الكلمة
واذا كان بمعنى مفعول نسبة الثابت وذلك لان الفعل اذا كان بمعنى المفعول لا يلحقه التاويل والكان صفة
موت بل يستوي في التذكير والتانيث لكنه لما فعلت في الوصفية الى الاسمية العرفية في الاصطلاح لا لا يحتمل
والنظم هاترت تشبيها بالمولود لان النقل ثمان كان التانيث ثمان ثم في قول التاويل عند النقل لا يميز لا
والرب فذكر بعض الاقسام بالتاويل وبعضها بغير التاويل في الجواز والاولي ان يقال لا حاجة الى هذا
التاويل لان الاستوار في الفعل الذي بمعنى المفعول انما يكون اذ كان جارا على الموصوف كما يقال هذه
المرأة قتل بيني فلان اما اذا لم يجز على الموصوف بل استقل بنفسه فيجب التاويل في المولود شيئا يمتنع بالذكر
يقال صرح بقبليته بين فلان ولفظ الحقيقة لا يجز على الموصوف وهو الكلمة فيدخل فيه التاويل لدلالة على
ثانيث الموصوف والمجاز اسم طرف من الجواز اذا تعدل بمفعول بمعنى فاعل كالمولود بمعنى الولي ليس به لانه متعديا
عن اصله وقيل هو على حقيقة ليس به لانه محل التعديل لفظ وصفه واضع اللفظ باذنه اياها بمقابلته شيء فهو
ابناء لفظ حقيقة كما ابا لذلك الشيء وفي قولهم لفظ انسان الى ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ
وبعض النكس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما على المآزج او على المراد فظار العام فيقول ينبغي ان يقول
للفظ وصفه واضع اللفظ باذنه شيء ويراد به ذلك الشيء ليم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسم حقيقة
ولا مجازا لانه انما في الاستعمال فيقول الحقيقة اسم لللفظ اريد به ما وصف له قبل ما ذكرتم من ذهب العامة
وذهب البعض الى ان اللفظ قبل الاستعمال يسم حقيقة واليه مال الشيء التام الاية السريفة حيث قال الحقيقة
اسم لللفظ موصوف في الاصل شيء معلوم سماه حقيقة قبل الاستعمال فاعل المحم اخذ في المذهب والمذهب ان

٢٢

ففيها **هذا** يكون الحقيقة والمجاز في وجوه العينية واللغة لا من وجوه الاستعمال فتعامل فالاول ان يقال انما ترك
هذا القيد التفاضل بينهما فيما بينهم اولاهم بمورد النقيض وهو مراد تقديره او يقال الشرطانها مخوف بقدرته
الشرط الثاني فكان تقدير كل لفظ وضعه واضع اللغة باذات الشيء ان استعمال فيه فهو حقيقة **الحقيقة**
ثلاثة اصناف لغوية وشرعية وعرفية وهذا التعريف لا يتناول الشرعية والعرفية فلو ترك قيد اللغة لكان التعريف
الشامل **هذا** المقيد عند العامة وعند الجاهل بالانواع المعبرة في الحقيقة وهو وضع اللغة وكل لفظ استعمال
في المعنى اللغوي فهو حقيقة وكل لفظ استعمال في المعنى الشرعي او العرفي مجاز ولعل هذا هو مذاهب فخر الاسلام ومن
تبعه يدعي انهم هو بان الصلوة والزكاة والحج مجازات تركت تعاقبها اللغوية بدلالة الاستعمالات والعادات
مع انها حقيقة شرعية وهو ان لا يوضع قدم في دار فلان ان وضع القدم صار مجازا اخر الاول مع ان الاول حقيقة
عرفية وهو بان الحقيقة اذا كانت مبهمة حير الى المجاز فهذا المذهب لا يوافقنا والمذهب الثاني ان الحقيقة
حيث قال ان وضع القدم صار مجازا اخر الاول وان الحقيقة اذا كانت مبهمة حير الى المجاز فذلك قال في حد
الحقيقة كل لفظ وضعه واضع اللغة وبذلك قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفه القوم واختلاف عباراتهم
وفي هذا العبارة فكل واضح ان استعمال الحقيقة ما وضعه واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد الذكر هذا واضح
قول العامة وبذلك ان يقال المراد باللغة المعناه اللغوي وهو اللفظ لا هو مشتق من لفظا اذا تكلموا بلفظ
وضعه واضع اللفظ باذات الشيء فيقع الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية ويمكن ان يقال ان ذكر اللغة للاصالة
او لعدم الاختلاف في الحقيقة اللغوية لا للاختلاف في الحقيقة الشرعية والعرفية ولو استعمل في غير
يكون مجازا او ولو استعمل اللفظ في غير ما وضع له ذلك اللفظ يكون مجازا **هذا** كلامه لولا انتفاء الشرط والجواز فليزم
انتفاء استعمال اللفظ في غيره ولو كان مجازا جميعا وليس كذلك بل هما تابعتان في الخارج **كلامه** لو بينهما معنى ان
كقوله تعالى ولو صرتم فلا تملوا لكل الميل **هذا** يدل في هذا التعريف المنزل لانه يبرأ به بغير ما وضع له فلو قال ولو
استعمل في غيره لما سبته بينهما او لا اتصال بينهما او لعلاقته بينهما لكان الحد **هذا** ترك هذا القيد انتفاء
بشيرة فيما بينهم فهو مراد تقديره او يقال ترك هذا القيد لانه يعرف من حيث طريق الاستعانة حيث قال اعلم
ان الاستعانة في الكلام الشرعي بطريقتين احدهما بوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال
بين البر

بين السبب المحض والحكم فاعلم ان المجاز لا يثبت بدون الاتصال وفيه ما لا يخفى والاول ان يقال المنزل خير
واقل في الحد بدلالة مورد النقيض لان كلامنا في تقسيم وجوه الاستعمال المعنوية والمنزل ليس باستعمال معتد به
ولهذا لا يجوز في كلام الله تعالى وكلام الرسول وكلام الصحابة العرب فلا حاجة الى اضافة ثم الحقيقة مع المجاز لا
يجوز ان يكون للمترابي في المرتبة لان بيان اصنام الحقيقة والمجاز مسترا في بيان ما بينهما رتبة **هذا** المعنى
الحقيقة مع المعنى المجاز لا يجزها **هذا** ان يقول كيف يقع تشبيه الخبر والعرب لا يقول زيد مع خبر
فانما بل يقول قائم **هذا** بان العرب قد ينزل مجزوعا من منزلة المعطوف كما ينزل المضاف والمضاف
اليه منزلة المعطوف والمعطوف عليه يقول راكب الناقة طليحان وعظام زيدا لا كيان وبزيد قيان فيكون
التقدير ثم الحقيقة والمجاز لا يجزها **هذا** قيل ان من باب حذف المعطوف اي ثم الحقيقة مع المجاز والمجاز مع
الحقيقة لا يجزها وفيه ما لا يخفى ارادة تمييزا من حيث الارادة في اشتراكهما اجتماعهما في حيث التماثل
الظاهر اما كناية الاستيعان على البناء فانه يفضل البناء والابناء ايضا احتياطا لشبهة التناول ومن
اجتماعهما في حيث التماثل اللفظي اي بما واما قاله لفظ واحد اشتراكهما اجتماعهما بلفظين فانه جائز
انفاقا وذهب المتأخرون في حجة الصالحين الى الجواز اذ ارجحتهما معا والمجاز لهما بدل اللفظ كالحقيقة ولا
عليهم الا انهم انما لا يترتب ان لفظا ما كانا اليك وادعوا او وليا فانه صحيح خيرا استعماله وذهب
الصالحون والمحققون الى ان صاحب التماثل لا يمتنع استعماله وذلك لان العرفية الصارفة عن المعنى الحقيقة
شرط المجاز فاستعمال ان يراد المعنى الحقيقي مع ذلك العرفية ولان المجاز صلفه الحقيقة بالاتفاق والخلف
لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل عقلا ولان احدهما متبوع والاخر تابع فاستعماله اجتماعهما لرجحان المتبوع
على التابع ولان الحقيقة مستقرة في محله والمجاز متغيرة في محله والنسبة الواحدة يستعمل ان يستعمل في محله
ويجوز ارجح في محله واحدة فاستعمال الجمع بينهما كما استعمال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا ومخارطة
بالحالة واحدة وفي كل واحد هذه الدلائل بحيث ذكرته في شرح الحكماء تركت هنا مخافة التطويل وذهب
المتر الحقيقين الى ان ارادة المعنى الحقيقي والمجاز معا يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة قاطبة
لم يستعملوا اللفظ للمعنى الحقيقي والمجاز معا لكان استعماله فيها خارجا عن لغتهم فلا يجوز وبذلك انما اصل

مسئلة وهي انه اذا قال زينب طالق ولم اصره معروفة بهذا الاسم فقال في امره انما عنت اياها بالطلاق
 على الاثرين وعلى المعروفة بغيرها جميعا بينهما وبين قول قيل لعل اسم الزينة زينب فيغض به اصل المشترك
 انه لا يعم كذا ذكر الشارح ويحك ان يجاب عنه بان المسئلة فرضت فيما اذا كان له امرتان كل واحدة
 منهما مسماة زينب لكن احدهما معروفة بهذا الاسم دون الاخر فاذ قال عنت الايقاع على غير المعروفة
 لا فقد اراد ان يعبر كلامه الى غير الظاهر فيصدق في الايقاع على غير المعروفة لان الكلام محتمل في جميع ارادتها
 ولا يصدق في صرف الايقاع مع المعروفة للحال ان النية حيث صرف كلامه الى غير الظاهر فلا يلزم عموم المشترك
 فالحاصل ان عموم المشترك انما يلزم اذا اراد كل معنيهم اللفظ وهما ليس كذلك بل المراد من اللفظ هو غير المعروفة
 واما المعروفة فليست بمراودة عن اللفظ وانما يقع الطلاق عليها دفعا لثبوتها باعتبار صرف كلامه الى غير الظاهر
فصل في بيان الاصل قوله تعالى فلو انقصد اليك والم ايليك حيث اريد بالاب والاب والمجدد العلم فان احقا
 اب وامرايم جبراسا على ان يكون بين الحقيقة والمجاز **المراد** بابا يكبح زينب اليك بالابوة
 على طريق عموم المجاز لا يقال على هذا يدخل الاب والمجدد لا يدخل العلم لان ليس ينسب اليه الابن الابوة لانا
 لا نسلم ذلك فان العم اب قال عليه السلام في العباس هذا من بقتي اباي فيصير كل الساجدين من جملة اباي يعقوب
 او يقال هذا من باب التعليل لا من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا الجواب يتناقض في قوله تعالى فلو انقصد اليك
 السجد والادع سجد الا ابا ليس على قول من يراه ان اباي هو الذي هو السجد حيث ادخل اباي في عموم الملاكية على
 سبيل التعليل وهذا لا يصلح في الحقيقة والمجاز لا يجتمع لما اراده بغيره ايا ما يحل في الصانع بقوله عليه السلام
 لا تبعوا الدرهم بالدرهمين والصانع بالصانعين مجاز بالاجتماع اطلاق الاسم الملحق على الحال لا اتصال بينهما الا اذا
 سقط اعتبار ارادة نفس الصانع وهو الخبثية المدونة الحزونة المنقولة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في
 جازي مع الواحد منه **المراد** نفس الصانع بالاشتباه منه بالاجتماع لعدم دخول تحت لفظه لما اراده عطف على قوله لما اراده
 السابق اياها لانه لما اراده الوقاح اياها بالاجتماع من الملامسة وهو قوله تعالى ولا تستم النساء الاية مجاز بالاجتماع
 في جازي للجب التيمم بهذا النص بسفط اعتبار ارادة المس باليد وهو الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز **فصل**
 في بيان معنى قوله وابتغوا من الله ما رزقكم الله وابتغوا من الله ما رزقكم الله وابتغوا من الله ما رزقكم الله

كيف يتفقد الاجماع **فصل** المراد بالاجماع الاتفاق بيننا وبين الشافعي فان محمد بن النعمان والمس كلهما يجوز
 التيمم وقيل المراد بالاجماع اجماع المتأخرين **المعنى** لا لبعض المتأخرين بل للاتفاق بيننا وبين الشافعي فان محمد بن النعمان والمس كلهما يجوز
 بدليل اخر وهو خوف الهلاك او عدم الحار لا بهذه الآية ونقل الضر الجرح الشافعي ان قال ان آية المس على المس
 باليد والى جها **ان** فيها ما بين الحقيقة والمجاز وقد اشتهر ان الجمع بينهما لا يجوز فان قال ابن ماجة
 بينهما بل انما كنت المس باليد ينقض الوضوء بالاشارة لبعض الصحابة لم يملوا على المس باليد قلنا من جملة الصحابة
 على المس باليد لا يجوز التيمم للجب حيث قلت يجوز له التيمم فقد جمعت بينهما في الصحابة لم يملوا على المس باليد قلنا من جملة الصحابة
 بالآية قال الشافعي ان جعل كلهما مراد الجمع بينهما خالف اجماع الصحابة **المعنى** لا نسلم ان الوقاح مجاز اذا
 المس في الاصل مصدر من جعل السطح اسم سارية فربما يدرك بها الحرارة والبرودة وكذا عند الاتصال
 والمساس بها فلم يجعل المس على هذا المعنى في قوله فلو انقصد اليك اذ ليس الوقاح الا لمس العضوين ولهذا قالوا
 ان لغة الجماع يدرك بحاسته المس لئلا يكون من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز **هذا** مغالطة اذ لا يمكن ان
 يراد اللمس بمعنى الحاسته لانه الفعل لا يوصف منه وقد اشد منه الفعل فلو انقصد اليك فلو انقصد اليك فلو انقصد اليك
 المس باليد او الوقاح او كلاهما وقد اراد الوقاح بهما بالاجماع فسقطت ارادة الحقيقة لئلا يلزم اجتماعهما
فصل في النص اذا قرأ بقرتين كان كل قراءة بمنزلة النص خاصة على ما يأتي وقد قرأ اولي او لا مستم او
 مستم بالمد والعصر الملامسة والمس على التيمم لا يجمع اليه القريتين على التيمم والآخر على الوقاح فلا يكون جمعا
 بينهما **المراد** القريتين بهما محولة على الاثر بالاجماع الصحابة لم يملوا على المس باليد ولا على المس باليد
 فلو اجماع الجماع وجوزوا التيمم للجب وابن عمر وابن عباس واسم مسعود لم يملوا على المس باليد ولم يجوزوا
 التيمم لئلا يفسد ان المفاعلة بينهما بمعنى اصل الفعل فيكون لا مستم بمعنى مستم وقيل احد القريتين بهما
 محولة على الاثر باتفاق بيننا وبين الشافعي لكون كل علمائنا على الوقاح والشافعي على الوقاح والمس باليد
 جميعا فلو ان المفاعلة بينهما بمعنى اصل الفعل او يقال انما يحل كل قراءة على كل حال مستم ساجد وبها قد روي
 المانع من كل قراءة على المس باليد وهو ما روي عن عائشة لم يملوا على المس باليد ولا على المس باليد
 بها ولا يتوضأ او يقال لا تنزع فيها ذكرتم وانما الشراخ في كل واحد من القريتين على المصنفين جميعا

المسألة ولم يعتبر هذه الشبهة بالاشبهه تناول الاسم في الوجه لا ابتداء لا شئت بالاشبهه ملائحة الشبهة فيها
 بالحقيقة وكذا الاسم يطلق على موالى الموالى فيدخلون في الاستيمان كما قرنا أنفا **فصل** لم يعتبر هذه الشبهة
 بالاشبهه تناول الاسم في حق الأجزاء والأجزاء في الاستيمان على الأجزاء الأسماء مع ان اسم الأجزاء والأسماء
 مع حيث الظاهر تناول الاصول في لا بدخلون في الاستيمان **فصل** ان ذلك انما شئت بطريق البعثة وذلك
 يندرج بالوجه دون الاصول **فصل** ينبغي ان شئت الامان في صحتهم احتياطا لما فيهم صحت الدم وذلك مما
 شئت محو الشبهة وقد وجد هنا شبهة تناول الظاهر **فصل** الشبهة دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع
 معارضه وقد وجد هنا معارضه وهو انهم في حيث الخلقة لم تصر معتبرة **فصل** وجود المعارض لا يمنع
 صحة الشبهة لان الشبهة ما يرد على ثابت وليس بتأثير وبها هذه المتأثرة فيبقى ان يعتبر هذه الشبهة في
 صحت الدم لانه لا يثبت بالاشبهه **فصل** معناه الشبهة دليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارضه فاذا
 وجد المعارض وهو انهم في حيث الخلقة صارت الشبهة معدومة غير موجودة صكها او صارت بمنزلة الشبهة
 الشبهة والمعتبر هو الشبهة دون شبهة الشبهة **فصل** ان يقول انهم في حيث الخلقة قد عورضت بنعيم
 من حيث اطلاق اسم الأجزاء والأسماء عليهم لان اطلاق هذا الاسم عليهم بطريق الاستعانة من الأجزاء والأسماء
 كما اطلاق اسم الأجزاء ابتداء لا بناء في حيث شئت تناول الظاهر **فصل** ينبغي ان يعمل بها
 في صحت الدم لانه لا يثبت بالاشبهه على ان كل من تحت بالاشبهه يثبت بالدليل الضعيف وان وجد معارضه
 كما قرنا انما لا نكره ان اقامه المدعيه بسقطه المدعيه انما كان بعد الاقرار بدليل ضعيفا ولم
 معارضه وهو الاقرار السابق فاعرف وقال انما ابتداء ايا ويحاذي انما بنا وفي بعض النسخ لم يذكر الموالى
 فيكون الجملة معللة اذ لا بد ان قال انما بنا الوصف رجل قائل لا ينكح مائة واهي اجنبية ايا غير مكسوة **فصل**
 لما في ذلك انما حلف واقامه المدعيه انما كان مجاز دون الوطى لان بين الامكان على العرف والعقد هو
 المتعارف السابق للافتقار وان ولى الاجنبية مجهول شيئا فيكون **فصل** من جوارحادة فلا يبراد الوطى والكلان حقيقة
 ليلا يبرم الحج بين الحقيقة والمجازية لو زني الخالف بها ايا تنكح الاجنبية لا يثبت لان العقد لما صار ادا
 سقط ارادة الوطى **فصل** قد ذكرنا في فصل المنكح ان كل النكاح على الوطى باب الثاني ويلزمه

فصل

يراد ان مشترك ذكر بينهما يدل على انهما من المعنيين حقيقة وفي الاخر مجازا وما به الاستعانة **فصل** لا يثبت
 انه حقيقة انه حقيقة من المعنيين مجازا في الاخر لكنه لما وضع الوطى في اللغة والعقد في النسخ كان بمنزلة المتشرك
 فاذا ابرج اسم معنيه يدل على كونه بمنزلة الماويل وظاهر سبق ذكره او نقول انما عددهم المشترك بناء على قول
 البعض من الحقيقة والمجاز بناء على قول الاخرين فلا يتناقض لانه على المصداق يشترط ان مشترك حيث ذكر
 النكاح والكلان من كرون وشور كرون ومجاعت كرون وانما قال واهي اجنبية لانها اذا كانت مكسوة
 يحل على الوطى لان العمل بالحقيقة **فصل** الخالفوا ابا نهم لم يحكم بها بحيث واهي اجنبية بينهما بلغة واحدة
 سئل ان ذلك لانه يجمع بينهما بلغة واحدة من زمانين وهو جازم والمتع لم يجمع بينهما بلغة واحدة من زمان واحد ولا في
 من بيان الاصل وهو ان الحج بين الحقيقة والمجاز مستحيل في بيان النسخ والنقوض الواردة على هذا الاصل
 فقال ولين قل سائل اذا خالف رجل قائل لا يفيقه قد عورضت دارم ان لا يثبت لود ظاهرا حافيا او راكبا ووضع
 الغد في الدنول حافيا حقيقة وفي الدنول راكبا مجازا انما قال حافيا او راكبا ولم يقل ماشيا ومتعللا لما فيه ذكر
 الصورين الصها ظاهرا كونه حقيقة والآخر ظاهرا كونه مجازا **فصل** ان يقول الدنول غير معتبر حقيقة وضع
 الغد كيف ليحاله يكون وضع الغد في الدنول حافيا حقيقة **فصل** بان المراد منه انه قد حلف الحقيقة بمعنى انه اذا دخلها
 حافيا صحت ان يقال حقيقة انه وضع الغد فيها مجازا اذا دخل متعللا او راكبا ثم انه انما يثبت بالدنول حافيا او
 راكبا اذا لم يكن له نية ولو لم يجرى حلف لا يفيقه قد عورضت فيها حافيا حافيا راكبا لم يثبت ويصدق ويانته وقصار
 لانه لو حلف حقيقة حلاله هذه حقيقة مستحيلة غير مجوزة كذا في الشرح **فصل** بوجهين احدهما ان القول يكون
 وضع الغد في الدنول حافيا حقيقة مستحيلة غير مجوزة يخالف ما اوردته المم لم بعده من نظير الحقيقة المجوزة
فصل بان وضع الغد حافيا حقيقة عرفت في الدنول ماشيا او حافيا حقيقة مستحيلة غير مجوزة بخلاف الحقيقة اللغوية
 والوضع مقدم مطلق سواء كان مع الدنول او بدونها فانه حقيقة مجوزة فالمراد منها ان وضع الغد في الدنول
 حافيا حقيقة مستحيلة غير مجوزة والمراد من المم بعده ان وضع الغد مطلقا سواء كان مع الدنول او
 بدون حقيقة مجوزة غير مستحيلة فلا يخالف بين الكلامين والثاني انه لو كان بالدنول حافيا حقيقة مستحيلة
 غير مجوزة ينبغي ان يقع اليقين عليه بلانية عند المدعي لان الحقيقة اذا كانت مستحيلة والمجاز متعارف

حافيا

قاله بالحقيقة اوله عندنا على ما يلي **باب** ان القول ما يتبادر الى الذهن من حقيقة مستقلة لكنه ليس بمقصود الخالف
بل مقصوده منع مطلق القول وهو ينتمى الحقيقة والمجاز وهو القول حافيا او راكبا فيصير اليه نظرا الى مقصود
الخالف كما لو صلف لا يشرب الخمر ينقذ اليقين عليه باعتبار قصد الخالف اياه والكان حقيقة هي جوهرة شرا وهو
الوجه وقيل في الجواب ان العمل بالحقيقة المستقلة انما كان اولي عنده اذ كانت مستقلة بالتعاقب لا بالتعادل
هو الصحيح كما سنبينه والقول حافيا مستعمل بالتعادل هو جوهرة بالتعاقب اذ لا يفهم وضع القدم عرفا الا مطلق القول
لا القول حافيا فلا يكون من قبل الخالف والله اعلم بالصواب وكذا نقض اصل المذكور وهو مثل المسئلة
السابقة **مسئلة** لو قلنا رطل قاتلا لا يسكن دار فلان ولم يسم دار بعينها ولم يكن له نية بحيث لو كانت الدار
ملكها فلان او كانت الدار مسكونة باجرة والاضافة الى فلان بالملك حقيقة لانها بمعنى الامم وهي للملك
وبغيره مما رتبته التي وهى امارات المجاز وذلك اية الحذف على التقديرين في المسائلين دليل جمع بين الحقيقة
والمجاز وكذا نقض آخر مما مثل **مسئلة** السابقة **مسئلة** لو قال رطل عبده حروب فقدم فلان ولم ينو شيئا
فقدم فلان لبطا او نهرا لا بحيث وهو جمع بينهما لان اليوم لهما حقيقة والليل مجاز فلان في الجواب عن النقض
الاول وضع القدم مجازا في القول ضمنا لفظ المجاز مع العادة فذلك ذكر بصلته عن التي عبادته عن حكم
العرف بطريق اطلاق السبب على المسبب لان وضع القدم سبب للقول وانما تركت حقيقة بدلالة العادة
لان مقصود الخالف الاستنتاج من القول لا من نفس وضع القدم فصار كانه قال لا ادخل دار فلان والقول عام
لا يتفاوت بين الفصلين ايهما القول حافيا او راكبا فينتج الحذف بعموم المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولهذا لو وضع قدم فيها ولم يدخل لا بحيث لعدم القول المراد منها **قائل** ان يقول شرط عموم المجاز ان
يصر الحقيقة فردا من افراده فوجب ان لا يثبت في وضع القدم بلا دخول اليها حقيقة هذا الكلام ليس
شرط ان يصر جميع افراد الحقيقة سواء كانت **مسئلة** او صيغة فردا من افرادها بل شرط ان يصر الفرد الذي
هو مستعمل فردا من افرادها كذا في الفرد الذي هو مستعمل وهو وضع القدم في ضمن القول حافيا يصر
فردا من افراده ووضع القدم بلا دخول فردا من افرادها فلا يصر في عدم ضرورة فردا من افرادها في دار فلان جوا عن
النقض الثاني يعني دار فلان في قوله لا يسكن دار فلان مجازا عن دار مسكونة لم يصر فلان بطريق اطلاق
المسألة

المسألة **باب** على المالك ملك الدار سبب لسكونها على الباء والعرف من نية اليها المسكونة وانما تركت حقيقة
بدلالة العادة اية لان الباعث على هذا الخالف هو القيد اللازم فلا يجوز انما يحتمل ذلك على الاستنتاج من
قول دار يسكنها فلان فصار كانه قال لا يسكن دارا يسكن فيها فلان والام في قوله للتقديرية والفعل
اللازم قد يتعدى بحرف الجر اية دارا سكنت فلان اية جعلت مسكنة وذلك اية الدار المسكونة عام لا
بتفاوت بين ان يكون الدار ملكا او عارية او كانت باجرة فاذا دخل دارا يسكنها فلان بالملك فلان بحيث لو وجد
السكنة لا يوجد الملك حتى لو دخل دارا ان ملكه لكنه غير ساكن لا بحيث لعدم الشرط وهو نسبة السكونية وان
انضمت اليه باعتبار الملك كذا ذكرتم في المسئلة في اصول الفقه فلان مجموع الحذف بعموم نسبة السكنى لا بطريق
الجمع بينهما **قائل** قد ذكرنا في دارا فلان في قوله لا يسكن دارا مسكونة بالملك فلان وان لم
يسكنها فلان في الرواية لا يندفع الاشكال بتعارف الجمع بينهما **قائل** في الرواية يجعل قوله دار فلان مجازا عن دار
منسوبة اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المنسوبة اليه بالسكنى والملك **قائل** ان يقول اعتبار عموم
المجاز في حق القول ممكن لان قوله لا ادخل يعني ذكر المصدر وهو فكرة في موضع النفي فيجمع جميع انواع القول
فيدخل القول حافيا او راكبا تحت الجمع المجاز فاما اعتبار عموم المجاز في نسبة السكنى فلا يمكن فضلا
لان النسبة السكنى لم ينظم نسبة الملك والعارية بل بنيت نسبة السكنى مطلقا فيكون هذا اطلاق المجاز
لا عموم لان عموم يستدعي اللفظ المختلف الاخر ولا يمكن هنا ان يتصور لفظا ينظم نسبة الملك والعارية
والا لكان في عموم في نسبة السكنى بنيت هرونة لا يصر في التقدير كانه قال لا ادخل دارا انضمت
الى الملك من جهة السكنى فتعم الدار في ضرورة عموم في نسبة السكنى كذا يفهم من مجموع الجواب **قائل** لان هذا
السؤال غير وارد اصلا لان المراد بعموم المجاز عموم الصلابة كما في المطلق لا عموم الانتفاع فلا حاجة الى ما ذكر
من التكلف والتجاذب في الجواب واليوم جواب عن النقض الثالث اية لفظ اليوم في مسئلة القدم عبارة عن
طلاق الوقت لا اليوم اذا انضمت اية سبب الى فعل لا يمتد اية لا يصر في المدة في عرفا اية لا يصر في
مدة كذا في قوله الخرج والطلاق والخرجة والقدوم اذ لا يصر في تقدير هذه الافعال مدة وزمان حيث لا يقال
دخلت يوما وخرجت يوما بل يكون ذلك اليوم عبارة عن مطلق الوقت في العرف والاستعمال اخبار الكتاب

والمجاز

بين الطرفين والمطرف لان مطلق الوقت غير متناه فينسب ما لا يعتمد الاقوال ولان غير المتناهي لا يتوقف
 الى نفس الطرف لا الى الطرف الذي هو متناهي **فان** ان يقول لو قيل اليوم بما مطلق وقت اليوم لكان اولي لان فيه
 رعاية الى جانب الحقيقة والتناسب بين الطرفين والمطرف **فان** هذا يريد على قول من قال ان اليوم
 حقيقة في بياض النهار مجاز في مطلق الوقت اما على قول من قال ان المشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت
 كما هو مذهب من لا يفرق بين ما هو مشترك في مطلق الوقت واما في المقيده واردة المطلق لا في باب ذكر المطلق واردة الخبر لا في
 المطلق في المقيده بخلاف اذا نسبت الفعل يتداهي به ضرب المدة فيعبر فالكالمس والركوب والامر باليد وعدم
 التخليق ونحوها فان قيل يقال لست يوما وركبت يوما وركبت يوما فيكون اليوم عبارة عن بياض النهار
 رعاية للتناسب بين الطرفين والمطرف لان النهار متناهي فينسب ما يعتمد الاقوال ولان الفعل المتناهي يقتضيه ظرفا
 متناهي يجعل معيارا له وانما اولنا لقوله اضعف ينسب لانه امتداد المضاف اليه وعدم امتداده ليس بمعتد على
 المتناهي بل الاعتبار للمطرف العاقل اذ لو قال عبد صر يوم ركب فلان كان اليوم عبارة عن مطلق الوقت وان
 لم يكن الركوب فعلا غير متناه ولو قال امرك بيديك يوم يقدم فلان كان اليوم عبارة عن بياض النهار والكان القدر
 فعلا غير متناه فمع ان المتناهي في الامتداد وعدم هو المطرف العاقل لا المضاف اليه فلا جرم يرد بالاضافة النسبة
 لا الاضافة الا اصطلاحية ثم المطرف في مسئلة الحرية وهو غير متناه فيكون اليوم عبارة عن مطلق الوقت وهو
 يوم الليل والنهار قلنت يمكن ان يحمل كلام الشيخ على الحقيقة ويكون متناه فيكون عاها مذهب بعض المتأخرين اعتبار
 المضاف اليه فلا حاجة الى التماثل فكان الحث على تقدير تقدم فلان ليل او نهار فهذا الطريق الربط بين
 الجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والجواز كما زعم المسائل **فان** ان يقول اعتبار الامتداد وعدمه في المطرف العاقل
 ينقض بما اذا قال الرجل انت طلاق يوم لا اطلقك فانه يرد به بياض النهار مع ان المطرف وهو الطلاق غير
 متناه وما اذا قال الرجل اليوم يا تيمم العرو واصنعوا لظن باليوم يا تيمم الموت فانه يرد به مطلق الوقت مع ان
 المطرف وهو الركوب والحسن ما يتناهي **فان** الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والمخبر المانع ولا يمنع مخالفة
 مجموع القولين وفي بعض الشروح كالحق ان التقسيم الجامع الناطق بها فيقال بعض المحققين وهو ان
 المطرف في المضاف اليه اذا كانا متناهيين يرد به بياض النهار رعاية للتناسب في قولك امرك بيديك يوم لا اطلقك
 فان الامر

فان الامر

الاحكام

فان الامر باليد وعدم التخليق كلاهما متناه لان المكان غير متناهي يرد به مطلق الوقت رعاية للتناسب في قولك
 قولك جده صر يوم يقدم فلان فان الحرية والعقد كلاهما غير متناهيين واذا كانا احداهما متناهي والآخر غير متناهي يرد به
 بياض النهار رعاية الى جانب الحقيقة والتناسب متناهي فلان في قولك امرك بيديك يوم يقدم فلان فان الامر
 باليد متناه فيعرف هذا فانه ضابطا وضابطا قلنت هذا الكلام حسن لكنه يحتاج الى عاقل الجواز ان المتناهي في الامتداد
 وعدمه هو المطرف على انه منقوض من اجل ان المضاف اليه يرد به مطلق الوقت مع ان المتناهي في الامتداد
 وهو السفر ثم لا في غير بيان الحقيقة وتكميلها في بيان النواحيها فقال ثم الحقيقة اي مع الحقيقة في قوله متناهي
 وهو ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة وهو مجزأ عرفة وعادة وهي ما تترك النواحي وان تشير الى قول الیه مستعملة
 اي غير متناه في التقاطع ولا متعذرة وفي القسمين الاولين يشار الى الجواز بالافتقار الى صيرورة ملتزم بالافتقار
 اذ لم ينو الحقيقة لانه هذه الحقيقة لا تشر الى الجواز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف اليها لتقدير الوصول اليها و
 ظهر انما في العادة فيضطر الى الجواز عند راعي العاقل كلام العاقل البالغ نظير الحقيقة المتعذرة فاصل وقت ضلعه كذا
 بل ان نظير المتعذرة في هذه المسئلة وهي ما اذا اختلف لا بالحكم في هذه الشجرة او في هذا القدر لا ينصرف بمسئلة الحقيقة
 وهو الحكم فيهما اي عين الشجرة وعين القدر وانما ينصرف الى الجواز وهو الظاهر في الشجرة وما يطبق في القدر من الطعام
 لان الحقيقة انما هي الحقيقة في المسكنين وهو الظاهر في الشجرة والظاهر في القدر من الطعام
 متناهي الجواز الى الجواز وهو الظاهر في المسكنين وهو الظاهر في الشجرة والظاهر في القدر من الطعام
 فكل ما اختلف فيضطر الى الجواز فيضطر الى الحكم في الشجرة والكل ما يطبق في القدر وقلوا اذا كانت الشجرة مالوكة كعقب
 السك فيضطر الى الجواز وان لم يوطئ فيها ثم يرد وان لم يكن لها ثمرة كالخلاف فيضطر الى انما تعذرة الحقيقة فيها لانه
 من البعض وفي هذه الاصول لكل بعض الشجرة او بعض القدر ولا شك ان الحكم بعضها متناهي **فان** ان يقول لم لا
 يكون من لا ابتداء الخاتمة على ان قوله لا يا طلع في هذه القدر لا يستقيم فيه الا ابتداء فلا يكون حقيقة هذا الكلام الحكم
 عين الشجرة وعين القدر بل يكون حقيقة الحكم ما فيها منها وذلك ليس بمتناهي كذا ذكر الشيخ **فان** الحقيقة
 فيهما متعذرة سواء كانت في البعض او لا ابتداء اما اذا كانت للتعويض فلا مرد اما اذا كانت للابتداء فلا
 في غير حقيقة الكلام عدم ابتداء الا كلام الشجرة والقدر وهذا الجمع متعذرة لان الماكول على هذا التقدير اما ان يكون

فان الامر

الاحكام

وهو على الشجرة والقدرة

عابن الشجرة والقدرة أو الشجرة وما يحل في القدرة فان كان عابن الشجرة والقدرة فظاهر ان ذلك متعذر كافي صورة
التعويض والكلان النمرة وما يحل في القدرة فكذا لان ابتداء الكل النمرة الشجرة انما يكون بان ياكل شجرة الحال فيها
يعني بان يصنع شجرة عليها وما يحل وكذا ابتداء الكل ما يحل في القدرة انما يكون باكله بعينه وظاهر ان ذلك متعذر
ايضا لان مسئلة القدرة محمولة فيما اذا لم تكن ملائمة على ما عرف فترك حقيقة الكلام فيها بدلالة محله وازيد المأزور هو
اكل الشجرة المقطوع عنها والكل ما يطبخ في القدرة فاضح والمظهر بعين الانصاف **ب** ما لا انفصال بين الشجرة
ونثرها بين القدرة وما يطبخ فيها من الطعام **ج** لا يكون الانفصال بينهما ذكر الابل واردة المسبب اذا الشجرة سبب
للشجرة والقدرة سبب لما يطبخ فيها من الطعام **د** لا يكون الانفصال بينهما ذكر الابل واردة الحال كما هو الظاهر
لان شجرة المأزور لا يكون الانفصال فيه متحققا حقيقة وقت التجوز اذ لو كان متحققا لجاز يلزم الجواز في جهة المأزور اذا
ممتنع لان يستلزم كون العلة المعدومة مؤثرة في الحكم فذكر الابل واردة الحال انما يلزم اذا كان الحال حالا
وقت التجوز والشجرة بينهما استعارة للشجرة المقطوع عنها لا الحالة فيها لان اكل الشجرة الحالة فيها متعذرة
فلو كانت عليه يلزم العدول عن الحقيقة المتعذرة الى الجواز المتعذرة ولا المطلقة سواء كانت حالة او مقطوعة
لان حالة الحلول واقعة في المطلق فيلزم في هذا ما يلزم في ذلك فاذا ثبت انها متعذرة عن الحقيقة عنها وانت
تعلم ان المقطوع عنها ليست بحالة فيها حقيقة بل هي حالة الجواز بل باعتبار ما كان فلما اختر اتصال الحلول بهذا
لزم الجواز في جهة المأزور ان يعتبر اتصال السبب فاصفقا لانه احسن بريح **هـ** لم يخل المسائلان على
حذف المضاف دفعا للتعذر ودفعا لاعتناء الكلام اجمع بشجرة هذه الشجرة في طعام هذا القدرة اجمع طعام يطبخ في
هذا القدرة كافي محل في قوله تعالى واستال القرية **و** الكلام اذا دار بين الحذف والمأزور الجواز هو الجواز المحذوف
ان يقول فيما ينبغي ان يحمل قوله تعالى واستال القرية على المأزور ايضا دون الحذف على طريق ذكر المأزور واردة الحال
وقد اتفقوا على حمل على الحذف وهو المأزور فان قيل لاسم ان الحقيقة في المسائلين متعذرة لان الخلاف عليه علم
اكل الشجرة وعدم اكل القدرة وعدم الاكل ليس متعذرا وانما التعذر هو الاكل قيل البياض اذا دخلت في النقي
كانت للبيض مدخول النقي فوجب ان يغير المحذوف على مذهبنا بالبين وما لا يكون ما كولا لصما او عادة لا يكون ممنوعا
بالبين بل ممنوعا بالحقس والطبع والكفح عدم اكل الشجرة والقدرة بالحقس الطبع لا يسبب البين فيعذر التعذر وعدم
الانفصال

في الاثبات دون النقي يحصل كلف النفس سبب البين كما قيل **هـ** ان يقول فيما هذا لا يكون شرك الحقيقة في
هذه المسئلة للتعذر بل التحصيل كلف النفس سبب البين **و** النقي في البين ما اول بالثبت مع الشرط والجواز
مع قوله لا ياكل هذه الشجرة اكل هذه الشجرة فيما هذا وقابل ان يقول فيما هذا يكون المسئلة مع باب الجواز المتعذر
دور الحقيقة المتعذرة فالاول ان يقال ان التسمية السالبة بحسب التسمية موجبا نهائيا للموجبة اصل والسالبة
عارضة فلا يعتبر بها ولا بدخل تحت القواعد فكل ما كان الجواز سبب بالسم باعتبار سبب سلبه بذلك الاسم وان
لم يوجد ذلك الاعتبار في السلب عينا ما بينا في شرح الحكم فكل ما كان الجواز سبب حقيقة متعذرة او موجبة او مستحالة
كان سلبه ليس سبب بذلك الاسم وان لم يوجد فيه غير التعذر والجهان والاستعمال ولا شك ان حقيقة موجب
بائين المسائلين متعذرة لوجود غير التعذر فيه فيجب منفيها البين حقيقة متعذرة وان لم يوجد فيه معنى التعذر رسمية
السالبة بالسم الموجبة ومثله يتألف في مسئلة وضع القدم فان حقيقة موجبا موجبة لوجود معبر الجواز فيجب منفيها
البين حقيقة موجبة وان لم يوجد فيه غير الجواز وانما هذا نفس وجا هذا اجماعا وبنا على ان الحقيقة اذا كانت
متعذرة يصار الى الجواز بالاتفاق قلنا اذا اختلف لا يشترط في هذا البين ينصرف ذلك الى ما اختلف الى الاعتراف
في ان حقيقة الحكم لا يلزم لا ابتداء الغاية فيقضي ان يكون ابتداء التسمية البين وذلك في الحكم لا غير لكنه متعذر
ولا في المسئلة محمولة فيما اذا لم يكن البين ملائمة لغير الجواز هو الاعتراف وهو ان يشرب بالمرحاض يعني بكف
دست او يشرب بالاناء حتى لو فرضنا انه اراد الحالف لو كره ان يشرب الماء باليمين موقفه من ان يشرب بكفيه
ولا بالاناء من باب منع يمينه بغيره فكيف بان وقوله البين وكس راسه ووجه في على الماء فشراب منه لا يجزى بالاتفاق
لان الحقيقة المتعذرة لا ينبغي عليها الحكم وان وجهه في الخارج وقيل بحث لاسم الحقيقة اذا صارت موجودة لم يبق
متعذرة فكان اعتبارها اوليا **ب** لما تحقق الاختلاف في البحث فكيف يستقيم قوله لا بحث بالاتفاق لو
ج المراد بالاتفاق اتفاق الاصفيق وصاحبه وقابل ان يقول عدم البحث بغيره على الكرخ لا على فرض الكرخ فكان
الواجب ان يقول في لو كره سبغ تكلف لا بحث وانما يكلف فرض الكرخ كفاية الكرخ فكان قال في لو كره لا بحث
واما ذكر لفظ الوضوء استبعاد الوقوع في هذه القولة وانما حملنا المسئلة فيما اذا لم يكن البين ملائمة لانها اذا كانت ملائمة
فيجب ان يقع على الكرخ عند الاصفيق لو عذرها على الاعتراف مثل قوله لا يشرب من هذه الفرات اخرج من هذا الحوض نظير الحقيقة الموجبة

7

الاصلي لا يثبت عندها بالكل عين الحظية فلا تصور القول بعم المجاز فيها **فان قيل** ما ذكره المصنف من ان هذا الكلام يقال اهل
 البيت فلا يشتركون في الفوات ويراد شرب ماء باعيا الاطلاق يحمل الكلام عليه لانه العرف ولكن متناولا للحقيقة
 بعموم **فان قيل** قد ذكر في الصحاح ان الفوات اسم لمن فر الكوفة والنهر اسم للوضوء التي يجز فيه الماء حيث انفقوا ان قوله
 يخرج من تحتها الامار هاجز من باب اطلاق اسم المثل على الحال ولذا قوله يخرج من تحتها الامار هاجز من باب اطلاق اسم المثل على الحال ولذا قوله يخرج من تحتها الامار هاجز من باب اطلاق اسم المثل على الحال
 لا يشترط في الفوات متعذرة لا مستعذرة لكانت كلمة لا تبدأ او للتبعية لانها كانت لا تبدأ او للتبعية لانها كانت لا تبدأ او للتبعية لانها كانت لا تبدأ
 الشرح في ذلك المكان وان كانت للتبعية فيبقى شرب بعض ذلك المكان وظاهر ان كلامها متعذرة فيبقى ان لها
 بالامار بالاتفاق **فان قيل** سئل ان اسم المكان مجز في الماء لكن الماء المتصل به قريب منه فياخذ حكمه كما ان بعض الشرح
 البزور **فان قيل** ان يقول قد تقرر ان بين الايمان والعرف عند علماءنا وباعا الحقيقة عند الشافعي لو فلف يفهم
 الباعية مسئلة الحظية والفوات الى الحقيقة عند البزور **فان قيل** لو ما هذا الا تناقض والبق ان يقول ان القرينة
 المعارفة عن الحقيقة فيما اذا كانت الحقيقة مستعذرة والمجاز متعارف فاقبحة او لا فالتكليف قايمة وجب ان
 يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم يكن قايمة وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق فاقبحة او لا فالتكليف قايمة وجب ان
 بان المرافعة قوله ان بين الايمان والعرف المتصل بالتفاهم وقرائين المتصلين بالحقيقة والمجاز فكلها مستعذرة
 بالتفاهم لكن المجاز اغلب والشرع استحقاقا لاف التفاهم وكثرة استعمال المجاز ليس بغيرية صارفة عن الحقيقة
 عنده عند البزور **فان قيل** لو ما هذا العلم لا يترجى بزيادة في جنبها حقيقة الدين على الحقيقة وعندنا بغيرية
 صارفة عن الحقيقة كما المراجع في مقابلة البراج ساقطة عن رفع الالحقة فاحات وهذا من يربح بحث ذكره في شرح المحاكم
 طرقت بها من راجع القبول **فان قيل** يتحقق مذهب البزور **فان قيل** اذا اختلف لا بالكل البسيط حيث يقع عليه
 كما ما يطرح المعتبر للعرف مع ان الحقيقة هو مطلق المصطلح مستعذرة لا يخرج البسيط ويؤكد وبما اذا
 اختلف لا بالكل المتعارف حيث يقع على اللفظ لانه هو المصطلح المتبادر الى المعنى وكذا الباطن والحجج ان الحقيقة وهو
 مطلق المشور مستعذرة لان غير يشور البسيط ويؤكد وبما اذا اختلف لا بالكل راسا حيث يقع عليه ما يباع في مفرجه
 من اللفظ والمعنى عند البزور **فان قيل** لانه هو المتعارف حيث لا يثبت بالكل ركن الصفوة ان الحقيقة وهو
 مطلق الركن مستعذرة لان ركن الصفوة يقع بأكمل وبما اذا اختلف لا يباع او لا يبيع او لا يبرك او لا يبرج حيث

الاصلي لا يثبت عندها بالكل عين الحظية فلا تصور القول بعم المجاز فيها **فان قيل** ما ذكره المصنف من ان هذا الكلام يقال اهل
 البيت فلا يشتركون في الفوات ويراد شرب ماء باعيا الاطلاق يحمل الكلام عليه لانه العرف ولكن متناولا للحقيقة
 بعموم **فان قيل** قد ذكر في الصحاح ان الفوات اسم لمن فر الكوفة والنهر اسم للوضوء التي يجز فيه الماء حيث انفقوا ان قوله
 يخرج من تحتها الامار هاجز من باب اطلاق اسم المثل على الحال ولذا قوله يخرج من تحتها الامار هاجز من باب اطلاق اسم المثل على الحال ولذا قوله يخرج من تحتها الامار هاجز من باب اطلاق اسم المثل على الحال
 لا يشترط في الفوات متعذرة لا مستعذرة لكانت كلمة لا تبدأ او للتبعية لانها كانت لا تبدأ او للتبعية لانها كانت لا تبدأ او للتبعية لانها كانت لا تبدأ
 الشرح في ذلك المكان وان كانت للتبعية فيبقى شرب بعض ذلك المكان وظاهر ان كلامها متعذرة فيبقى ان لها
 بالامار بالاتفاق **فان قيل** سئل ان اسم المكان مجز في الماء لكن الماء المتصل به قريب منه فياخذ حكمه كما ان بعض الشرح
 البزور **فان قيل** ان يقول قد تقرر ان بين الايمان والعرف عند علماءنا وباعا الحقيقة عند الشافعي لو فلف يفهم
 الباعية مسئلة الحظية والفوات الى الحقيقة عند البزور **فان قيل** لو ما هذا الا تناقض والبق ان يقول ان القرينة
 المعارفة عن الحقيقة فيما اذا كانت الحقيقة مستعذرة والمجاز متعارف فاقبحة او لا فالتكليف قايمة وجب ان
 يعمل بالمجاز بالاتفاق وان لم يكن قايمة وجب ان يعمل بالحقيقة بالاتفاق فاقبحة او لا فالتكليف قايمة وجب ان
 بان المرافعة قوله ان بين الايمان والعرف المتصل بالتفاهم وقرائين المتصلين بالحقيقة والمجاز فكلها مستعذرة
 بالتفاهم لكن المجاز اغلب والشرع استحقاقا لاف التفاهم وكثرة استعمال المجاز ليس بغيرية صارفة عن الحقيقة
 عنده عند البزور **فان قيل** لو ما هذا العلم لا يترجى بزيادة في جنبها حقيقة الدين على الحقيقة وعندنا بغيرية
 صارفة عن الحقيقة كما المراجع في مقابلة البراج ساقطة عن رفع الالحقة فاحات وهذا من يربح بحث ذكره في شرح المحاكم
 طرقت بها من راجع القبول **فان قيل** يتحقق مذهب البزور **فان قيل** اذا اختلف لا بالكل البسيط حيث يقع عليه
 كما ما يطرح المعتبر للعرف مع ان الحقيقة هو مطلق المصطلح مستعذرة لا يخرج البسيط ويؤكد وبما اذا
 اختلف لا بالكل المتعارف حيث يقع على اللفظ لانه هو المصطلح المتبادر الى المعنى وكذا الباطن والحجج ان الحقيقة وهو
 مطلق المشور مستعذرة لان غير يشور البسيط ويؤكد وبما اذا اختلف لا بالكل راسا حيث يقع عليه ما يباع في مفرجه
 من اللفظ والمعنى عند البزور **فان قيل** لانه هو المتعارف حيث لا يثبت بالكل ركن الصفوة ان الحقيقة وهو
 مطلق الركن مستعذرة لان ركن الصفوة يقع بأكمل وبما اذا اختلف لا يباع او لا يبيع او لا يبرك او لا يبرج حيث

منه واما اللفظ باصباح اهل اللغة فيقولون ان اللفظ اوله لانه يجر خلفا فيكون هو وصف له لا في غيره
وعلا ما رعا في اللفظ في الجبر في الحقيقة والجاز لانها لا يجر بان في المعاني وذلك لان المعاني لا يقبل النقل من
محل الى محل اما اللفظ فيجوز ان يستعار من موضع الى موضع لان ذلك ثبت بالاصحاح اما المعاني فيختلف
الاتر ان الشجر في اللفظ لا ينقل الى الرجل الشجر باستعارة اللفظ الاسر له ولكن اللفظ ينقل اليه فعرضا
ان الحقيقة في الكلام لا يجر **قال** ان يقول لو كان الكلام بالجاز صلاحي العلم بالحقيقة لكان يجب ان لا يجوز الكلام
الكلام بالجاز مع المكان الشك بالحقيقة لان الخلف لا يثبت الا عند تعذر الاصل وهذا لا ينزاع فيه مثال المثال
الاختلاف واذا قال رجل عبده وهو كبر سنا هذه الروايات ان العبد كبر سنا ام يحرم من المولى هذا اني مفعول
قال لا يصار الى الجاز وهو الحر من عند الله لا يفتق العبد لا يستألف الحقيقة ام لا يستألف انما كانت علم الحقيقة
وهو الذي ينبغي عليه الحقيقة عند ما و ذلك لان هذا اني المخلوق من مائة و ابن خمسين سنة يستحيل
يكون مخلوقا من مائة و ابن خمسين وشرها الجاز ان كان الحقيقة في شدة البتة منه ممكن لجواز ان يكون مخلوقا
من مائة بالزمان او بالوطر يشبهه لكنه امتنع شدة مع الامكان لشدة الشك من السب فجاز ان يتلف
الجاز وهو الحر من عند الله لا يفتق له ليعار الى الجاز وهو الحر من المكان الشك بالحقيقة وهو الذي ينبغي عليها الحقيقة
عنده في يفتق العبد لا الجاز لان كان صلاحي الحقيقة في العلم بجهاد الى المحنة الكلام سواء كان صلاحي العلم الاصل
ام لا وهما الكلام صحيح لانه كلام تام مركب من اجزاء و هو موضوع لاثبات المعنى بصفة الا انه تعذر العمل بحقيقة
بها ولم يجاز متعاضد وهو العنق من حيث علمه لان لازم البتة في الملوكة مستلزم للحرية فصار
متعارفا بقرينة صوت الكلام العاقل البالي في الالف كما اذا قال لا صغر سنا منه وهو مشهور السب
من غيره **قال** يشك في بقرينة العبد هذه بقرينة اولامة هذا اني فان يلعو لا امتناع الحقيقة ولا يصار الى
الجاز وهو العنق من جهة العلم بالحقيقة **قال** ان قوله هذه بقرينة اقرار بما هو سب الحرية وكم شدة الحرية
بجهة النسبة والعقد على ذلك لانه اصله اذ الكشف وفيه نظر لان الجواب لا يطابق الموالي ولا يصحح
اصلا لان قوله هذا اني كلام تام مفيد للمعنى بقرينة الامتناع العمل بجهة الحقيقة فيجب ان يصار الى جاز صانته
لكلام العاقل البالي في الفاء بعين ما ذكرته في قوله هذا اني لا كبر سنا منه وقيل الاصل ان المشار اليه او لم يكن
الانبي

انما ثبت في الكلام
خلفا في اللفظ
بجواز اذا قال
لا صغر سنا منه
موقوف سنا منه
في انبي لا حكم
الحقيقة م م

منه من السب فالعبارة لا يجر خلفا فيكون هو وصف له لا في غيره
فمنه مختلفان فاذا لم يكن المشار اليه من السب تعلق الحكم بالسب وهو معدوم ولا يمكن تصحيح المدعى فلا يمكن
ان يجعل البتة مجازا من الابن كذا في الجواز في البتة وان يمكن ان يقال لعون الله تعالى حسن توفيقه لا نسلم
ان الحكم بالحقيقة صحيح لان من الشك في صحة ان لا يكون معناه الحقيقي لانه لا يمكن ان يكون
هو ذلك الكلام في الجملة لكنه انما يصير غير ممكن الارادة بعارض ذلك لان الكلام الصحيح مالم يصح الحكم معناه الحقيقي
بالنسبة الى قابل ما والا يكون كذا باو لغوا هرجا وهدا باننا منحصرا وما علينا في هذا بان والكذب المحض
ولا شك ان كون العبد انبثه وكون الامم انما لئال لانه اذا لم يكن ان يكون صحيحا معناه الحقيقي لا بالنظر
الى هذا القابل ولا بالنظر الى قابل آخر لان كل قابل يتكلم به يكون كذا باو هرجا وهدا فلا ينبغي عليه الجاز كما اذا
قال عبده اعتقك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق فان معناه الحقيقي لئال لانه اعتناق المعدوم
والاعتناق من المعدوم لئال لانه اذا لم يكن ان يكون صحيحا معناه الحقيقي بالنسبة الى العاقل ما فيكون لغوا
محضوا وكذا باو هرجا وهدا لا ينبغي عليه الجاز في قوله عبده وهو كبر سنا منه هذا اني فان معناه الحقيقي ليس محال لانه
لان هذا الكلام صحيح معناه الحقيقي بان يقول من هو كبر سنا من العبد وان لم يكن صحيحا بالنسبة الى هذه القابل
فيكون امتناعا بعارض كون القابل اصغر سنا منه فيجوز ابتداء الجاز عليه **قال** ان قوله عبده هذا اني اولامة
هذا اني ليس محال لانه لانه صحيح معناه الحقيقي في الجملة نظر الى السنا ليعينه في محل آخر بان كان المشار اليه
جارية او عبدا صحيحا في قوله هذا اني لا كبر سنا منه في الجملة بالنظر الى قابل آخر **قال** ان قوله عبده هذه انبي
اولامة هذا اني اذا استعمل في محل آخر بان كان المشار اليه جارية او عبدا يكون ذلك كلاما آخر لا هذا انبي هذا
على الامتناع كما كان بخلاف قوله عبده وهو كبر سنا منه هذا اني فان اذا استعمله قابل آخر بان قال من هو كبر سنا
من العبد يكون ذلك عين من الكلام فلا يكون هذا الكلام محال لانه وذلك لان الكلام لا يختلف باختلاف المتكلم
لان العلم خارج عن الكلام اما باختلاف المشار اليه فيختلف لانه دخل في الكلام وذلك لان اسم الاستعارة والكل
على الواقع لكنه خبر في الاستعمال فاذا استعمل في محل صا والمشار اليه خبريا حقيقة فان اذا استعمل في محل اخر صار
عليه اسم الاستعارة خبريا اخر فلا يكون هذا الكلام عين من ذلك الكلام بل يكون كلاما اخر فيجب ان يحل الاستعارة كما كان

١٢

لا يجوز ذلك كالحجوان وارادة الانسان فكيف يرد الواهر المعين من واحد غير معين ولا يلزم على هذا الوجه الاصل
المذكور لا يلزم حقيقة كونه هو الذي انتج العمل بالحقيقة بل هو الذي انتج العمل بالحقيقة كما اذا قال رجل ايها الحكماء
وقلت قول الرجل المردية هذا النبي ولها امر ولا رة نسب موقوف بغيره ذلك الرجل فيدبر لانها لو كانت مجهولة
النسب والنسب ونحوه عليه حيث لا يحرم المردية عليه ايها الرجل عندنا فلا للتأخير ولا تجعل ذلك ايها قوله هذه
انتج مما زعمه الطلاق المحرم مع انه كلام تام مفيد للغير بنفذه فقد قلنا العمل بحقيقة ثبوت النسب بغيره بل هو لغو
سواء كانت المرأة اصغر سنا منه او اكبر لانه دليل على قوله ولا يلزم انما لا يلزم ذلك لان هذا اللفظ وهو قوله هذا
انتج لوضح معناه اي لو ثبت موصو به النسب لكان ذلك المعنى منافيا للكتاب لان النسب متناهي الكتاب
فيكون ذلك المعنى منافيا لحكم ايها الحكماء وهو الطلاق لان منافيا للارز من مناف للعروة وانما ليس الطلاق
حكم الكتاب كما ملك الطلاق مستقفا بالكتاب فكان الكتاب بمنزلة عللة العلة للطلاق فلا يصح ان يذكر النسب
وبعد انما الطلاق لانها متناهيان ولا استعانة مع وجود الثاني لان مني الاستعانة بالاتصال والتمساة
يا في ذلك حاصل الجواب ان الاستعانة انما يمنع منها لعدم صحة الاتصال بين الحقيقة والمجاز لا لعدم التصور
الحقيقة ثم يرد عليه ان البتة مناف للملك فيكون منافيا لحكم وهو العتق كما ان النسب مناف للكتاب فيكون
منافيا لحكم وهو الطلاق فكيف استعانة البتة للصحة ولا استعانة مع وجود الثاني فعلى في الجواب بخلاف قوله
ايها قول المولى لعبد هذا النبي فان البتة لا تنافي ثبوت الملك للاب بل ثبت الملك للاب ثم يفتق عليه
ايها يفتق الابن على الاب لثبوت الملك للاب من ملكه اذ لم يحرم عتق عليه فلا يكون منافية للصحة فيجوز استعارتها
للعتق **القول** لم يجعل قوله هذا النبي مجازا زعم المحرمه اليه بغير موصيات النسب من زعمه الفاد كالحكم العاقل
المبالغة كما جعل قوله هذا النبي مجازا زعم العتق الذي هو من موصيات البتة فيكون معنى قوله هذه انتج هذه امر
على او هذا امر مما فيكون باب الكتاب زعم الطلاق ونطلق لم بالنسبة او حال من المرة الطلاق **القول** المحرمه
اليه بغير موصيات النسب بغير المحرمه المؤبدية وليس في هذا الزوج اثبات تلك المحرمه بقوله كما انما ثبت
ذلك سببها مثل الرضا والمصاهرة وغير ذلك ولم يوجد شيء من اسبابها فلا يمكن اثباتها مجرد قول الزوج فالحاصل
ان المحرمه المتأبته بالطلاق ليس من موصيات النسب كما بينا من المنان فلا يصح ان يكون هذه انتج محرمه

وبالكتاب

وما يصح مجازا زعم وهو المحرمه المؤبدية لا يمكن الرجوع اثباتها بخلاف العتق فان من موصيات البتة يجوز ان يجعل
مجازا زعمه **القول** ان البتة لما كانت مستلزقة للمحرمه المعقود بها المحرمه المؤبدية كانت مستلزقة للمحرمه
المطلقة البتة اذ المطلق موجود في المعقود لانه جزا المعقود فيحقق الاتصال بين النسب ومطلق المحرمه فيجوز
ان يكون مجازا زعم مطلق المحرمه فيقع به الطلاق لوجود مطلق المحرمه في الطلاق **القول** لا يمكن اثبات مطلق المحرمه
هنا لانه لو ثبت فاما ان ثبت في معنى الطلاق او لا لا يمكن الاول كما بينا من المنان ولا استعانة مع وجود
الثاني وكذا الثاني لا نفعاد الاجماع على انه لا دلالة للعبد على اثبات المحرمه في المرة بدون الطلاق **القول** ان
يقول اذا قال لامرته انت عيا مثل اي ولو يوجب الطلاق يقع الطلاق بنسبها لها بالام فخر المحرمه مع ان المحرمه اليه
اي من موصيات الامومية هي المحرمه المؤبدية والزوج لا يمكن اثباتها والمحرمه المتأبته بالطلاق ليس من موصيات
الامومية فكان الثاني بينهما مثل الثاني بين النسب والمحرمه المتأبته بالطلاق **القول** بان قوله انت عيا مثل
ايها انما يوجب الطلاق ليس باستعانة بل بتبعية صح المحرمه بخلاف هذه انتج انما يوجب الطلاق فانه استعانة
ولا استعانة مع وجود الثاني **القول** في تعريف طريق الاستعانة اي في تعريف الموصى اليه صحة الاستعانة
الاستعانة والمجاز مستر او كان عندنا في الفقه اذ معنى كل واحد منهما عندنا استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلته
بينهما وعندنا في علم البيان الاستعانة نوع من المجاز اذ المجاز عندنا بنقص الميرسل واستعانة قالوا ان كانت
العلاقة وهم الشبه هو الاستعانة والامر سلا ثم اعلم انك اذا قلت رايت اسدا يرعى فاستعار اسدا راعيا
والاستعارة الانسان النجاء والمتعارضة المهيكل المحفوض وما يقع به الاستعانة هو الاتصال وهو المعنى
اللازم المشهور في الميسل وهو النجاة ثم طريق الاستعانة عند العرب الاتصال بين الشبان صورة او معنى
كما في تسمية المطر سحارا والشجاء اسدا وفر الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتفصيل بغير الصورة واليه اشار
الشيخ بقوله اعلم ان الاستعارة في الكلام الشرح بالذات لا في بيان احتياج الكتاب اليه يعرف بها
الكلام الشرح معطوف اياها رتبة وشاكله بطريقين احدهما اياها احد الطريقين ثابت بوجود الاتصال **السبب**
وجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني اياها طريق الثاني ثابت بوجود الاتصال بين السبب والحكم والحكم
والا اتصال في معنى المشرع كيف شاع بغير المعبر عنه اذا تأملت في مشرع ووقفت على معناه فان وجدت ذلك المعنى

وقد تأملت المشهور في
عن المعنى اللازم دون المشهور
كما ينبغي في كلام الامم
لا يشترط في ذلك الا ان يكون

في مشرق آخر يجوز استعارة احداهما لآخر وذلك استعارة الى الكفالة وبالعكس والصدقة للهية وبالعكس والاداء
للعطاء وبالعكس وانما ترك الحكم في القم وهو في اقسام الشرح عاين في العوارض الكثرة في القم وقلة ذلك القم واما
الاصحاب في القم الى بيان الفرق بين الاتصال العلم والحكم وبين الاتصال السبب في علم السبب على المسئلة الخلاقية
وهي استعارة الفاظ الإطلاق للفتى كما سيجي بخلاف القم الاول فانه مطلق لا حاجة فيه الى بيان فرق فانه في حكم
العلم في صحة الاستعارة السبب ما يكون مفضيا الى الحكم في الجملة بدون ان يكون موضوعا له مثل السبب فانه يغني عن
ثبوت ملك المتعة اذا صادف الجوار وان لم يكن موضوعا له ومثل لا عاين فانه يغني عن ثبوت ملك المتعة اذا
صادف الجوار وان لم يكن موضوعا له وانما السبب في العلم بطلان في العلم مما زعم ان السبب للملك
والحكم سبب الحكم ففرضه في ذلك الاتصال وقيل انما كدبه امر اخر السبب الذي ينزل من ثبوت العلم بان يكون
خاصا فانه في حكم العلم في صحة الاستعارة من الطرفين والاول اما الاتصال الاول منها اجماع الاتصالين وهو
وجود الاتصال بين الحكم والعلة بوجوب ايمائت صحة الاستعارة من الطرفين ايمائت كما ينبغي في جاز ذكر العلم
وارادة الحكم وكذا الحكم لان صحة الاستعارة وهو الاتصال وهو باعتبار الافتقار وهو في العلم والمعلول كما يمكن
اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون مفتقرا اليها وتابعها من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا حكم حتى لا يكون
مشروعا في حال لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر والكل في الخارج فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من حيث الوجود
واذا كان كذلك استوي اتصال كل واحد منهما بالآخر فيجوز الاستعارة من الطرفين **فان قيل** الحكم لا يفقر
الى العلة المعينة لانه قد يوجد بدونها كالملك بغير الشراء مثل الهبة والارث **فرد** في ذلك الافتقار الى
العلم المعينة فيشرط في باب الاستعارة لانه لو شرط ذلك لم يجز استعارة العلم للحكم الا اذا كان الحكم مختصا
بها وهو خلاف اجماع اهل اللسان فانهم استعاروا الحكم للعلم في قولهم تركنا ما به باس لئلا يلزم الجواب في الامم
والانتم غير مختصين بالحكم بل المشروط في جواز ما الافتقار الى عاين علم الحكم في نفس الامر لان الحكم قبل وجوده
مفتقر الى شيء المصلح به وبالبديل فيكون كل واحد من افراد ما صالحا لان يوجد الحكم به مفتقرا الى الحكم في نفس الامر
يجوز استعارة الحكم والثاني في الاتصال الثاني وهو وجود الاتصال بين السبب والحكم بوجوب ايمائت
صحتها ايمائت صحة الاستعارة من احدى الطرفين وهو ايمائت الاستعارة من احدى الطرفين استعارة لاصل العلم

السبب

السبب للحكم دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه بصيرته بخلاف
لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة الاراد والمسبب المفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلم لقيامه
فيصح ذكر السبب واردة ما يوجب لوازمه تميزا واما السبب فتعذر في ذاته عدم المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكم
الايمائت الذي وضع له واما ثبوت المسبب فمن الامور الاتفاقية فان شرائا الامم المجوسية والمجوسية والافقت
من الرضا عنه والعبد والبهيمية في غير حصول موجب الايمائت وهو الملك وان لم يحصل به بدل فاذا كان كذلك لا يصير
السبب متصلا بالمسبب لان زعمه عدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب **فان قيل** افتقار العلم الى العلم
المستقل قوله تعالى اني اراني اعصر حمرا امي غيبا والعيب سبب للخير وقوله تعالى اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله
اي فاذا اردت قراءة القرآن والارادة سبب للقراءة **فان قيل** استعارة المسبب للسبب اذا كان مختصا
بجوابه والخير مختصا بالعيب وذلك لان المسبب كان مختصا بالسبب صارا في معنى العلم والمعلول فيصح
الاستعارة من الجانبين والارادة والعقد علة للفعل لعدم الوساطة بينهما لان الفعل يوجد عند
العقد وينعدم عند عدمه كذا قيل وفي كلام الجوابين نظر اما الثاني فلاننا نسلم ان الارادة علة للفعل اذ العلم
لا تنفك عن المعلول والارادة قد تشكك في المراد وانما العلم بها الاستطاعة المتخلصة بين الارادة والفعل
كما عرفت بهذا الجواب لا يجهل التفتيح في استعارة المسبب واما الاول فلان علم عدم جواز استعارة
المسبب للسبب عدم افتقار السبب الى المسبب فامروا بالافتقار لان ثبوت الافتقار من جانب السبب اصلا
الاثر ان الحكم ان افتقار بالعيب لا يصير العيب مفتقرا الى الحكم اصلا فلا يكون السبب متصلا بالمسبب
فكيف يقع الاستعارة من الطرفين **فان قيل** بان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلقا صار كان السبب
موضوعا له ومفتقرا اليه نظر الى الغرض كما افتقار العلم الى المعلول فيحصل الاتصال من الطرفين الاثر ان الحكم
ما افتقت بالعيب صار العيب متصلا به ومفتقرا اليه من حيث ان الحكم عاين العيب ولا قيام للعيب بدون
ما **فان قيل** يقول ان المظهر مختص بالسبب فيجوز ان يجوز ذكر المظهر واردة السحاب كما ان ذلك في ان لا
يجوز ويمكن ان يجاب عن قوله تعالى اني اراني اعصر حمرا بان هذه الاستعارة بجملة ان يكون قبل تسمية الشيء
ما يؤول اليه او قبل اطلاق الجوزي الحكم لا من باب اطلاق الحكم على السبب وذلك لان العيب مركب بتقلبه

وما به وفشرو والخمر هو ما راعى العيب وسبج الماء من اعتبار ما يؤول اليه من قبل ذلك السبب واردة الملبس العهر
سبب لا يخرج الماء الا بالبيع ثم افككون المراد من العهر الاستخراج وسبج الماء من اعتبار ما يؤول اليه من قبل ذلك
السبب العيب بلغة اهل عمان فيجوز ان يكون هذا ارادة على انفسهم مثلا استعانة فيه اصلا مثال الاول اما مثال
الاستعانة بين العلة والحق فيها اذا قال رجل ان ملكك عبد فهو ملكك الرجل نصف العبد فباعه اياك الرجل
ذلك النصف ثم ملك النصف الآخر من العبد لم يفتق النصف الثاني اذ لم يجمع في ملكه اياك في ملك ذلك الرجل ملك
العبد فمحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد ملك النصف الآخر لا يوصف بملك العبد ولا يقال عرفنا ان مالك
العبد الا انك ان الرجل يقول والله ما ملكك فاني درهم فقط وعلته ملكها وزيادة متفرقة لكن ما لم يجمع في ملكه
ما يتبادر بهم يكون صادقا ولو قال رجل ان اشتريت عبدا فهو مني فاشترى الرجل نصف العبد فباعه اياك فباع ذلك
النصف ثم اشتري النصف الآخر من العبد عتق النصف الثاني لمحقق الشرط وهو من العبد فانه بعد اشتري النصف
يوصف بشره العبد ويقال انه مشتري العبد وذلك لان كونه مشتركا لا لا يتوقف على ملكه الا بيري انه لو قال ان
اشتريت عبدا فامراني طالق فاشتراه لغيره بخت في عينة فاذا اشترى النصف الثاني بعد بيع النصف الاول
فقد اجمع شره الملك في جده فوجب الخنس ومدار الفرق بين ما بين المسلمين على اصل متقرر في الشرع وهو
المطلق قد يتقيد بالالة العرف والعادة بهم كطلق ايم الارام يتقيد بتقيد العبد فطلق الملك يتقيد بالاصلا
بحكم العرف والعادة بهم وفي فصل الشراء يوجد مثل هذا العرف فيجوز على اطلاقه وقد صحح الشيخ الامام ابو بكر الاسكاف
ان كان اما ما يبيع ولو بواب يقال له السحاق فلما بدرس هذه المسئلة بدعه ويقول هل ملكك ما يبي درهم فقال لا
ثم يقول هل اشتريت ما يبي درهم شيئا فقال نعم فوجه على اصحابه ان العرف كما ذكرنا وليس هذه المسئلة استحافه
لا يقال المطلق ينصرف الى الحامل والكامل هو المجمع الاجزاء فينبغي ان لا يعتق النصف الثاني في فصل الشراء
ايضا لا نقول المطلق ينصرف الى الحامل في الماهية لانه الصفات او هو غير متضمن للصفة اصلا لكنه يتقيد بالاهلية
في الملك العرف فمالك ان يشرى نصف العبد كما لا يشرى كله اذ هو مادة المال بالمال وهذا يخفى على كل من شره
البعض كما يتحقق في شره الملك والناقص منه ان يشرى بوجده منه احد جزئيه من الاجزاء والقبول فلما وجد الشرط
وهو الشراء الكامل في العبد الكامل عتق النصف الثاني ثم انما وضع المسئلة في الحكم لان العبد اذا كان معينا استويا

الحكم فيه بين الملك والشرعية يعتق النصف في الوجهين سيما في الاجتماع والتفريق في الاوصاف وقد عرف ان الوصف
في الحاضر لغو في الغائب **معتبر** قد ذكرتم ان الملك يقع على المجمع دون المتفرد عرفا والاجتماع في الملك
بصفة العبدية بعد الرد الى المانع في سوا كان العبد حاضرا او غائبا يكلف بهم الفرق بين الملك والمعرف
ذلك الفرق في المتفرد دون المجمع لان الانسان في العادة لا يستحق لنفسه ان يقول ما ملكك هذا الا ان قلنا فقد
ملك متفرقا وذلك لانه اذا اشار الى المجمع فقد قصد في العتق الملك كله المحل وذلك يحصل في المحل بان يبيعه
متفرقا واذ لم يشر الى المجمع فقد قصد في العتق اجمعه ونفسه العتق لا يحصل الا بجمعه مجتمعا فوجب العمل بالاطلاق
اللفظ في المجمع وتقيده بصفة الاجتماع في الحكم كذا قيل ولو جاز ان يؤول بالملك الشري في المسئلة الاولى او ان يشار
الملك في الثانية صحت نية بغيره في الماز لان الشرع علة ابعادة الملك لانه وضع لاثبات الملك بالوصف
والملك كما ابراهم الشري صحت الاستعانة بين العلة وبين الشرط والمعلوم وهو الملك من الطرفين في الشرط
الاجتماع في غنايت الشري بالملك فيصنع النصف الثاني بشرط الاجتماع في غنايت الملك بالشرط فلا يعتق
النصف الثاني ثم هذا الخي قد روي في المثل الشراء بالشرط او بالملك مقصودا بالتمثيل واما ايراد المسئلة الاولى
فليبان ما بين معنى الشرط ومعنى الملك في التقاوة فيجوز تحقيق الاستعانة بنقل اللفظ من معنى **الملك** ان يقول
يملك العمل بالحققة بمسقط الماز فكيف يصح غنايت ادها بالآخر مع احكام العمل بالحققة بان
هذا في السامع يعني لا يجوز للسامع ان يحل كلام المتكلم في الماز مع احكام العمل بالحققة لا في قول المتكلم فانه
يجوز ان يتكلم بالحققة وان يتكلم بالمجاز الا ان يشار للمتكلم ان يقول رابت السامع انه يمكن ان يقول
شما كان غنايت ادها بالآخر في حق المتكلم ولما قيل ان يقول غنايت ادها بالآخر بيان تفسيره او بيان تفسيره فلا
يجوز ان لا يستيع الاول لانه لا يتأتى الا في المحل والمشتري وما في حكمه في الاجماع وقوله ملكك واشتريت
طاهان والحاصل لا يخلو بيان تفسيره كونه متبادرا في الثاني لانه لا يبيح منفسلا وهذا البيان صحيح منفسلا ويمكن
ان يقال ان هذا بيان غير **معتبر** كان لا يخلو اللفظ كما لا يشترط الاستثناء وهو لا يبيح بالنية بالاجماع
الى التعلق بالغير متصلا والتالي لا يخلو اللفظ وهو لا يبيح بالنية ولا يبيح الى التعلق بالغير متصلا وهما من
لا الفصل والله اعلم بالصواب الا انه فيما يكون تحقيقا في صحة جواب ما يقال في صحة الاستعانة في الجانبين

يصدق فيما اذا ائج بالشري الملك واللازم متفق بحكم القاض بعق النصف الثاني ولا يقبل بنية
فقال في الجواب الا انه فيما يكون تخفيفا في عقابا لكن الثاني او القائل الذي يخفف في عقابا يكون تخفيفا
في حق القائل وذلك فيما اذا ائج بالشري الملك لا يصدق في القضاء لانه لو لم يوافق الظاهر وفيه تخفيفا عليه فكان
في مظنة التهمة فلا يصدق في ترك الحقيقة في القضاء خاصة مصدر وقوع موقع الحال اي قد حصل في حصة لم يفي
التهمة بغير الهما من التهمة التخفيف على نفسه والعقوبة بما يجمل في اثباته لالعدم صحة الاستعانة ولهذا
يصدق في الابانة خلافا لما اذا ائج بالملك الشري فان فيه تعليلطا وتزيد عليه فيصنف في الابانة والقضاء
قيل اذا ائج بالشرع الاثر فلا يخلو من ان نصب القريضة الصارفة عن الحقيقة اصل فان نصب فان تبي التهمة
فينبغي ان يصدق فيما فيه تخفيف عليه ففان وان لم ينصب فكيف يقع ارادة المأز بدون القريضة الصارفة وفيه
امكن العمل بالحقيقة سقط الجواز **المراد الثاني** والجواز في نفس الامر لا يحتاج الي القريضة لهمة حتى
يجر ارادة بدون القريضة فيما ينصب بين الله تعالى واما الشري القريضة في مقام الخطاب لان المقصود من الكلام
في هذا المقام اهتمام المأطوب وهو لا يفهم بدون القريضة فاذا ائج بالشري الملك ولم ينصب قريضة الجواز
تعلق بنية فيما بينه وبين الله تعالى لكن السامع عالم بغير ذلك لا يصدق ببيانه قضاء الملكا تهمة التخفيف
عليه لقضاء في الاستعانة بما ان بنية من القرائن الصارفة عندهم لكنها قريضة غير ظاهرة فتعبر ارادة
المأز بهذه القريضة فيما بينه وبين الله تعالى لا يصدق القاض لانه لو لم يوافق الظاهر وفيه تخفيفا عليه فكان
في مظنة التهمة **قيل** اذا ائج بالملك الشري ففيه تخفيفا عليه حيث لا يعتق العبد اذا ملكه بالهبة
والارث او غيرهما من اسباب الملك فبني ان لا يصدق اليه في القضاء لكان التهمة التخفيف عليه فكيف يقع
تغيرا في تخفيف رقة بعناية الملك بالشري فالحاصل ان في كل الفضلين تعليلطا من وجه وتخفيفا من وجه
ففي عناية الشري بالملك ثم حيث انه يعتق في صورة الاجتماع والافتراق تعليلطا عليه من حيث انه لا يعتق
او املك بالهبة او الارث تخفيفا عليه في صورة عناية الملك بالشري من حيث انه يعتق سواء ملكه بالشري او
بالهبة او بالارث تعليلطا عليه من حيث انه لا يعتق في صورة الافتراق تخفيفا عليه فاقول بكونه مصدقا
في القضاء في الصورة الاولى وذكر الثانية حكم محققا **قيل** هذا الاشكال لا يتوجه على المص حيث قال الامام
يكون

وهو متفق وانما في شرح صاحب الجاه
المراد من قول الشيخ في المثال في الجواب
ان اذا ائج بالشري الملك لا يصدق في
القضاء لانه لو لم يوافق الظاهر وفيه
تخفيفا عليه فكان في مظنة التهمة
قيل اذا ائج بالملك الشري ففيه تخفيفا
عليه حيث لا يعتق العبد اذا ملكه
بالهبة او الارث تخفيفا عليه في صورة
عناية الملك بالشري من حيث انه يعتق
سواء ملكه بالشري او بالهبة او بالارث
تعليلطا عليه من حيث انه لا يعتق في
صورة الافتراق تخفيفا عليه فاقول
بكونه مصدقا في القضاء في الصورة
الاولى وذكر الثانية حكم محققا

يكون تخفيفا في حق لا يصدق وهو يتناول ما اذا ائج بالملك بالشري وقد دخل العبد في ملكه بالشري متفرقا وما
اذا ائج بالشري الملك وقد دخل في ملكه بعد التعلق بالهبة او الارث وانما يتوجه على الشارين حيث فسروا
ما فيه تخفيفا عليه بعناية الملك بالشري او اذ ائج تفسرهم فيما اذا دخل العبد في ملكه بالشري متفرقا لا بسبب آخر
وكان الحق فذلك نصف العبد بالشري فصار ثم ملك النصف الآخر بالشري لا يتوجه الاشكال عليه المص فتأمل مثال
الثاني امثال الاستعانة بين السبب والحكم اذا قال الرجل لامرأته حررتك ونوي به الطلاق يصدق لان
التحرير حقيقة الرقعة الوضعية يوجب ابرأته زوال ملك البضع بواسطة زوال ملك الرقعة يعني ان
التحرير حقيقة يوجب زوال ملك الرقعة وبواسطة يوجب زوال ملك البضع فكان التحرير سببا محققا لزوال
ملك الرقعة لكونه مفضيا اليه لا علمه لان العلم به لا يتخلل بينهما وبين الحكم واسطة وبها قد تخللت
بينهما وبين زوال ملك الرقعة ولان علم الشيء ما يكون موضوعا لذلك والتحرير انما وقع لازالة ملك الرقعة لا لازالة
ملك الرقعة ولان العلم لا يتفك عن الحكم والتحرير قد يوجب بدون زوال ملك الرقعة كتحريم العبد والاشتماع
من الرقعة ونحوها فجاز ان يستعانة بالتحرير الذي هو موضوع لازالة ملك الرقعة عن اطلاق الذي هو من ملك الملك
المعقبة على طريق ذكر السبب في ازالة المسبب **قيل** ينبغي ان يقع الطلاق بالفاظ العتق بدون النية لان كل
موقف يكون اطلاقا متعينا النوع لجواز الاحتجاج الى النية من ركن الفاظ العاقل البالغ ولهذا ينبغي عقد الكلام بلفظ
النية والتحليل بدون النية وكذا ثبت العتق بقوله هذا انبي بدونها **قيل** انما يحتج الى النية لان محل
الفاظ النية غير معين لهذا الجواز بل هو محتمل الحقيقة وصف الحذمة فجميع الية النية لتعين الجواز بخلاف استعانة
الفاظ التحليل للكلام فان اضاها الى الاطرفة لا تدل الا على الكلام وكذا استعانة هذا انبي لان اضاها الى العبد
لا تدل الا على الحرته **قيل** المعبر في باب الجواز هو السببية بين المعقبة الحقيقي والجواز لكون اطلاق المص السبب
في السبب وبها لا يمكن لان المعقبة الحقيقي للاعتقاد اثبات القوة الحكيمة لغو ونحوها كما سببية قريضة المعقبة
الحقيقي لاطلاق العبد الشري وليس بين اثبات القوة وازالة العبد سببية **قيل** ان الغرض من
المعقبة الحقيقي معاد محقق كانه نفس الموضوع لم يستعمل الموضوع لاجل هذا الغرض في سببية معاد الاستعمال اليه واليه
الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقعة في اثبات ملك المعقبة وبها زوال ملك الرقعة وزوال ملك المعقبة وان

لم يكن المعنى الحقيقي للعاقبة العتق والطلاق لكن غرضها كذا قيل **فان** لا ينبغي هذا لعدم تعدد المحارر في العتق
والطلاق ارادة العتق من المعنى الحقيقي محاررة ارادة سبب العتق منه محاررة ومثل هذا لا يجوز عينا انما لان
زوال ملك الرقبة غرض من اثبات القوة الشرعية بل الامر على العكس وهذا ظاهر **فان** لا يقول ينبغي ان لا
يصح نية الطلاق من العاقبة العتق اذ لا انفصال بين قوله انت حرة وانت طالق وانما الانفصال بين شرهما
وهي زوال ملك المتعة وزوال ملك الرقبة والانفصال بين الاثنين لا يوجب الانفصال بين المؤثرين فكيف يصح
استعانة العاقبة العتق للطلاق **باب** انما لا يستعان بالاستعانة باختيار ان قوله انت حرة مستلزم لزوال ملك
الرقبة وقوله انت طالق مستلزم لزوال ملك المتعة ونسبها انفصال السببية فاذا كان بين المزمعين انفصال السببية
كان بين الازميين ايضا فصح انفصال وكفى بالاستعانة بنوع انفصال **فان** ذكر التخيير واردة للطلاق ليس كما
ذكر السببية واردة للملك لان التخيير سبب لزوال ملك المتعة لا للطلاق **فان** نحن لا نجعل التخيير محاررة الطلاق
بل محاررة الملك المتعة كما ذكر المصنف بعده لكن كثر السبب في هذا المحاررة لا يوجب بدونه وهو الطلاق
فتعين للطلاق بذل التخيير لهذا الاعتبار **فان** في هذا كيف يصح قول الشيخ في محاررة استعانة الطلاق
كلامه محمول على معنى مفاد معنى الطلاق فعلم هذا التحقيق **فان** الشيخ اذا وصف الطلاق بالذلل هو من قبل الملك المتعة
لا طبع المحلول للاستعانة بالبيان انه محاررة الطلاق العتق يكون من قبل ملك المتعة فانهم لا يقولون جعل التخيير محاررة
عن الطلاق وجب ان يكون الواقع بقوله من ذلك رجعا كبرج الطلاق كما قال الشافعي **فان** لا بد من الاستعانة وادب
كان هو الواقع به لا نأقول نحن لا نجعله ايا لا نجعله التخيير محاررة الطلاق بل نجعله محاررة الملك المتعة
ايحذف العتق من ملك المتعة في الحال فيصير ذلك ملكا متعته منكم ومعناه لا نجعله محاررة من موجب مطلق
الطلاق بل يخرج موجب الطلاق من ملك المتعة وهذا المعنى هو المطلوب للملك المتع السابق وذلك ان ازالة ملك المتعة
في الحال في الباطن اياها في الطلاق الباطن في الرجوع اذ الطلاق الرجعي لا يزيل ملك المتعة ولا يحرم الوطء عند تعلقها
للمنفق **فان** يقول في السؤال غيره او عليه حيث قال محاررة استعانة الطلاق الذي هو من قبل ملك المتعة
وما ذلك الا بالبيان **فان** ان المراد بقوله الذي هو من قبل ملك المتعة الذي يشانه ان يزيل ملك المتعة في الجملة لان
المطعة العامة لا يغير الاوضاع والغرض بيان العلاقة فان ازالة ملك المتعة في الجملة هو المعنى للاستعانة في الجملة
على الخوا

في العتق المحذور للاستعانة باقتضاء المتعاقبات فافهم او نقول ان هذا السؤال غير وارد عليه نظر الى التحقيق لكن لما كان
وهم المورد دفعه لذلك لا يقال **فان** لا يقول ان التخيير لا يخلو اما ان يكون محاررة من زوال ملك المتعة
الذي هو موجب الطلاق او عن الذي هو موجب التخيير ان جعلته محاررة الاول ينبغي ان يقع به الرجعي اذ هو
موجب الطلاق وان جعلته محاررة الثاني كما قال في الاسلحة وغيره فلا شك ان زوال ملك المتعة الذي هو
سبب العاقبة التخيير لا يزيل ملك المتعة لان سبب هذه العاقبة زوال ملك المتعة الذي يثبت بملك اليدين
وذلك بعقد ملك اليدين وهو منتف في المحررة المستكسرة فلا يقبل زواله هذا اصل ما ذكره الشافعي **باب**
جعلناه محاررة الثاني والعبرة في باب الاستعانة بنفس السببية لا بالسببية في فعل الاستعانة على ما هو
ولا شك ان العاقبة التخيير سبب لزوال ملك المتعة في الجملة وان لم يكن اسبابا في الحراري ولو قال الحولي لانه
طالعك وهو حكم ونوبى به التخيير وهو السبب لا يصح هذه النية او الاستعانة لان الاصل وهو السبب
جاز ان يثبت به الغرض وهو الحكم لان انفصال الغرض بالاصل في حق الغرض ثابت لا فتقاره الى الاصل والاصل في
ملا يجوز ان يثبت به الاصل لان انفصال الغرض بالاصل في حق الاصل غير ثابت لا استعانة به في الغرض فلو جوزنا
هذه الاستعانة لوجب في الجواز ما يوجب الانفصال وهو منتف وتعالى الشافعي رحمه الله هذه الاستعانة في حق الغرض بالطلاق
للا انفصال بينهما حيث يصح لا في كل واحد من الطلاق والعتاق اسقاطا بيني على السراية والزوج والمراد بالسراية
ثبوت الحكم بعد ثبوته في البعض في قولنا نصفك طالق او نصفك سر السر الى الملك وبالمرزوم عدم قبول
الفهم فكلما متساو بين مفعول والمناسبة في المعنى من طرق الاستعانة كما انما سبب حيث السببية يجوز استعانة
الطلاق للعتاق كما جاز عكسنا نقول ان المناسبة في المعنى انما يصح للاستعانة اذ اشتراكا في المعنى الخاص
المستور فاما بالكلية فلا ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص او مفعول الطلاق رفع القيد الثابتة
بالحكم ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية وليس بين رفع القيد واثبات القوة الشرعية مناسبة بل هي
من نفس في هذا الا مثل استعانة المحارر للزواج والاساس للبيان كذا قالوا **فان** بحث بوجوده الاول للخصم
ان يقول ان المعنى الحقيقي للعاقبة في المكان اثبات القوة الحكيمة لكن الغرض من ازالة ملك الرقبة وفد بقا
الغرض في العتق الحقيقي معاقبة يجعل كانه نفس الموقوف له بما قام والغرض في الطلاق ازالة ملك المتعة فتحققت

الغرض

فتبت الزهراء
الاسقاطات في
العين الاسقاطات

دہلی

[illegible]

بالنية عن موضوعها محتمل ذلك فيما بينه وبين اللفظ فاذن ارفع القيد صالح الالفاظ الصريحة في التطبيق
او نوبها الحرة في الالفاظ الصريحة في التحريم صدق ديانته لا فضا **اللفظ** قبل الارادة لا يصح حقيقة ولا
ما زنا فيجب ان لا يثبت الحكم في الصريح قبل الارادة ولا يقع الطلاق فيما اراد ان يقول سبحانه العجوب بما لسانه
انت طالق **الارادة** لما ثبتت بها حكمها باعتبار قيام اللفظ مقام الارادة فان الحكم لما ينكم بلفظ ظاهر
مراده ظهورا تاما لا شبهة فيه مما الشرح الحكم قبل هذا اللفظ مقام الارادة فان قيل المراد الجاز المتعارف
صريح ولو نوب الحقيقة بغيره لانه نوب حقيقة كلام قبل انما يصح ديانته لا فضا عجا هذا ايما في ان الصريح
يوجب ثبوت معناه بما يوافق كان نوب اول نوبين قلنا اذا قال المرسل لا حرمة انت طالق نظر النعت
او طلاقك نظر الاخبار او باطالق نظر النعت ارفع الطلاق نوب اول نوبين جملة الفعل بتأويل المصدر منذ
والجرح محذوف ايمانية عدم نية سواد الجملة مستانقة وكذلك ايما ومثل او قال لا مرة انت طالق او
طلقك او باطالق اذا قال المولى لبيده انت وادمر ترك الصيا او يار وانه ثبت العتق نوب اول
ينوب عجا هذا ايما في ان الصريح ظاهر المراد وثبت معناه بما يوافق كان قلنا ان النية بغير الطهارة المطلقة
كالما لان قوله تعالى ولكن يريد ايمانية بغيره لا يصح بعد قوله فيتم تصحيحا طيبا فافسحوا بوجوهكم وادركهم
ما يريد الله ليكمل عليكم في الدين من حرج معناه لم يريد الله ان يقع عليكم من حرج وشدة في باب الطهارة في
لا يرضى لكم في النية ولا يجوز لكم التطهر الا بالما ولكن يريد ليظهركم بالنية من الاحداث والاحاس كما ظهركم
بالما ورحمة منه وتخفيفا صريح في حصول الطهارة به ايمانية بغيره لا يصح بعد قوله فيتم تصحيحا طيبا فافسحوا بوجوهكم وادركهم
لان لفظ التطهر موضع لازالة النجاسة او لاثبات الطهارة واستعمل بها عرفا وشرعا والمراد ليظهركم
بهذا الصعيد او باستعمالها بغيره النية بغيره ان يكون النية مطهرا عجا الاطلاق كالماء للشافعي
فيه ايمانية النية فلو ان احدنا ان ايمانية النية طهارة ضرورة بغيره لا يصح بعد قوله فيتم تصحيحا طيبا فافسحوا بوجوهكم وادركهم
الحكم عجا في المضاف ايمانية طهارة ضرورة في حروفنا واصلان الثابت بالضرورة يتقدر بقدر
وهي ترتفع بالضرورة الواحد والاخرين والقول الآخر انه ايمانية النية ليس بطهارة لان النية تلوث
في تطبيقه ولا يرفع الحدث حقيقة فلا يكون طهارة بل هو سائر الحدث لا يرفع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق

الاول
الاعين
منه
والاخر
الاول
الاعين
منه

الاول

اذ ايمانية النية مع ان روية الما ليس بجاز في نفسه كان النية طهارة مطلقة ورافعا للحدث السابق لما عا
بروية الما لان الما قبل لا يعود فحكم ان الحدث الاول باق لكن ايجت الصلاة مع الحدث للضرورة لكننا نقول
ان طهارة مطلقة بصريح النص وهو قوله ولكن يريد ليظهركم بعد ذكر النية فكلما خلاصه خلاف النص الصريح بل
وانما عا الحدث السابق برؤية الما لان عدم القدرة عجا استعمال الما بشرط لا وجود النية ابتداء وبعار ففقد
القدرة عجا استعمال الما بغيره النية لعدم شرطه فيعود الحدث السابق **عجا** ان يكون روية الما مضافه
لا ابتداء النية دون بعار لعدم الشهود في باب الحكم حيث جمعت ابتداء دون بعار **الطهارة**
صحة رابعة الى الما فيكون الا ابتداء في بعار سواء كان محرم في باب الحكم بخلاف عدم الشهود مضافا او نقول
في جواب الشافعي ان النية خلاف عم الوضوء بالاتفاق ولا وجود للمكلف عند القدرة عجا الاصل في قول النية بالقدرة
في الما **الحكم** ان يقول كون طهارة ضرورة ثابت بقوله تعالى ما يريد الله ليكمل عليكم في الدين من
حرج لان النص المحرم هو الما عجا ان لا يرضى في النية اذ معناه ما يريد الله ليكمل عليكم من حرج بان لا يرضى
في النية ولكن يريد ليظهركم اذا اضطررتم اليه لفقد الما للصلوة حقيقة ان يكون النية جعل طهارة للضرورة
النص يقتضي ان يكون المصير الى النية عند العجز عجا الما اذا استعمله يكون الطهارة عجا الاطلاق
ملا لغيره لفظ التطهر فحمله سائر الما او طهارة ضرورة يكون تركه للعلل بهذا النص وعجا هذا الاطلاق
وهو ان النية بغيره الطهارة المطلقة عندنا كالماء والطهارة الضرورية عندنا بحجة المسئلة الستة الشرعية
عجا المذهبين ايمانية مذهبنا ومذهب الشافعي ومن جاز النية قبل الوقت ايمانية قبل دخول وقت الصلوة
عندنا لان طهارة مطلقة كالماء فيترتب عليه الاطلاق كما يترتب عجا الما وعدم جوازها عندنا لان طهارة ضرورة
والضرورة الى اسقاط الفرض انما تنسخ وقت الصلوة فلا يجوز قبلها واداء الفرضين ايمانية جواز اداء
الفرضين بنية واحدة عندنا كما هو عدم جوازها عندنا سابق ان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها بالضرورة
ترفع بالضرورة الواحد لكن الداعية الى الاخر ايمانية الضرورة المتعددة فيجب نية **عجا** ان يقول قد
نظر في قوله اذ عطف على الصير المحمورا المنصل بعيد الجار كلف عطف قوله واداء الفرضين عجا الصير المحمور
المنصل وقوله وجوز **عجا** بان عطف عجا جوازها في المضاف ايمانية وجوزها اداء الفرضين وامامة

2

14

معناه سواء كان اشكالا او مجعلا او غير ذلك او يقال معناه استعماله بالاشغال او بالاشغال او بالاشغال او بالاشغال
والاشكال والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يرد به انه ليس بكناية حقيقية بل بمنزلة الكناية الاستعارة
معناه باعتبار احتمال الحقيقة والمجاز فلما بعد ان يصير متعارفا صار بمنزلة الصريح مثل قوله لا يضيء قدمه وادخلها
في معنى الاصول ان يقول ان المتكلم ان نصب قرينة صارفة فالمجاز متعين عند السامع وان لم ينصب
فالحقيقة متعينة عند فكيف يتحمل الماز ان يكون متعارفا بالحقيقة والمجاز كيف يكون بمنزلة الكناية وقال بعضهم
المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية حقيقة لاستعماله باعتبار احتمال الحقيقة والمجاز وعليه الجهر وله المعنى
ان معنى الكناية على الاستعمال هو اللزوم الى الماز والاشتغال هو الماز والاشتغال هو الماز والاشتغال هو الماز
صغرة الهم الا ان يقال هذا الفرق على اصطلاح البيان لانها عند من ان يذكر لفظة ويقصد بمعناه معنى ثان
يلزم له لا على اصطلاح علماء الاصول الا بل انهم قد روي ما استره المراد به بالاستعمال ولم يشترطوا الاشتغال
منه اللزوم الى الماز بل ان اصطلاح السبب المسبب مما يرفع انه ليس فيه الاشتغال هو الماز الى اللزوم
لكان الغايات الفصح يذكر ويراد بها زوال ملكي النقص وانما يخرج مفعول نزل الى ملكي النقص ولا يمنع وجودها
بدونه وبدليل ان العلة والمفعول كل واحد منهما يصح ان يكون لازما ومفعول ما وقرينة الاستعانة من الجانبين و
بدليل ان السبب اذا كان خاصا يصح الاستعانة من الجانبين ولا شك ان المسبب مفعول السبب وبدليل
ان الضمان كقائبات وليس فيها الاشتغال من معانيها الى الشيء او واية الماز لا وجود له بدون الاتصال وهو ليس
بشرط في الكناية لان العرب يكتفي عن الجس ببالا البضاعة وضم الضرر بالبا الضارة وليس بينهما اتصال بل بينهما
مصادرة نظر لان التضاد قد ينزل منزلة التناسب لنوع التكميل كقولك للحيوان رابت ليشا
والجمل رابت غشا ومنه قوله تعالى فاسترحم بغضاب اليم ابا فانذرهم استعمال التبشيرة ضد معناه وهو الانذار
بواسطة فهم او غلج على ما عرف في علم البيان وحكم الكناية بثبوت الحكم بها عند وجود النسبة او دلالة الحال
التي يقوم بها النسبة كذا المرة الطلاق او قرينة غير اذ لا بد من دليل يردل به ايا ذلك الدليل التردد
ويخرج به بعض الوجوه لما فيها من التردد والاحتمال الوجوه بخلاف الصريح بان المتكلم اذ لم يكلف معنى بلغة
الطلاق مثلا ثبت مراده ويعنى الطلاق لان لفظة قام مقام معناه ملاحقة الى النسبة **فصل** في اشتراط

النسبة او دلالة الحال بثبوت الحكم بها في حق الحكم او في السامح لا سبل الى الاول لان الحكم اذا حضرته النسبة ثبت
المراودة في حقه وان لم يحضره النسبة لا يكفي لانه لا يخلو ولا الى الثاني لان السامح انما ثبت المراد في حقه بدلالة
الحال او غيرهما وانما النسبة فانه يصدق لا وفاق للسامح عليه ولا يثبت الحكم في حقه بنسبة الحكم فثبت ان دلالة
الحال لا يقوم مقام النسبة **ب** لعل المراد ان ثبوت الحكم بها في حق الحكم بالنسبة وفي حق السامح بدلالة الحال او
غيره غير ما المراد ان الحكم ثبت بها اذا علم السامح ان الحكم نوي من كلام احد معاينيه قال نوبت وارو
كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال او غيرهما كما استعمال هذا اللفظ لذلك المعنى ككتابات الطلاق حال
مذكره الطلاق فانه يقع بها الطلاق بدلالة الحال وان قال الحكم لم نوسر الطلاق كذا ذكرنا في حق السامح ثم اعلم ان دلالة
الحال وان كانت بمنزلة النسبة لكن النسبة اقوى فاذا انفردت في النسبة ودلالة الحال تخرج النسبة ولهذا المعنى
ايضا ولا جيل ان الكناية ما فيها استقرار المراد في لفظ البنوثة والزوج وكما في قوله انت بالبحر وانت حرام
وجيبك بخارجك والحقي بالملك وانت بنسبة بنسبة كناية في باب الطلاق مجازا وان لم تكن كناية في
غير باب الطلاق لكونها ظاهرة المراد في نفسها لان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى بنوثة والوحدة وهو
الاختصاص والحق وانما كانت كناية في الطلاق لمعنى التردد اي المحمول في التردد واستقرار المراد لان
بنوثة في حقها محتمل ان يكون عن وصلة الحكم او عن المحبة او عن المعامل او عن الخيرات او عن امتثالها والشرف
او الورع او من غير ما من وجوه الاصل وكذا الحرمة محتمل ان يكون صراحا في الزوج او على غيره من الرجال او تكون
ممنوعة عن المعامل او عن الخيرات او عن الوالد بن او عن الخوف والبرور فاذا ثبت الاختصاص فيهما من وجوه
الاستمراده من قوله انت بالبحر او حرام فلذلك السامح كناية هنا اي في باب الطلاق **قوله** لمعنى التردد
واستقرار المراد مستدر كانه مستفاد من قوله وهذا المعنى لان معناه ولا اصل ان الكناية ما فيه استقرار
المراد فيلزم التكرار في ذكر العلة **ب** انه بدل من قوله ولهذا المعنى متضمن لبيان ما نحو قوله تعالى اهدكم ما
تقولون **قوله** بالبحر او بالبحر لم فلا يلزم التكرار في ذكر العلة لا انه اي ان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى
والحرام عطف على محذوف مفهوم من الكلام والتقدير وهذه الالفاظ تعمل بموجبها سواء لان يعمل على الطلاق
او عطف على قوله لهذا المعنى اي لهذا المعنى كناية لا لاجل ان يعمل على الطلاق على ما يشرى اليه ظاهر قوله كناية
عن الطلاق

البحر

عن الطلاق كانه جواب ما يقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لما كانت عاملة على الطلاق ووقع
الطلاق الرجوع كما قال الشافعي والواقع بها عندكم البائين وتفسير الجواب ان هذه الالفاظ هي كناية عن الطلاق
الحال او غير البنوثة والحرمة فتعمل بموجبها سواء من البائين ولا ضرورة في العدم ولا حرج في اعتبارها كناية عن الطلاق
الطلاق في حق الطلاق الرجعي لانها تصرفات صادرة عن اهلها الى محلها فتعمل بموجبها سواء من البائين كناية عن
ضمها لهما وجوب كناية عن الالفاظ المشتركة فالمراد بالكتابات في الكتابات لانها كناية عن الطلاق
ان يقول فيها هذا ينبغي ان يكون الطلاق بخوفه استيفي الاصول والحقي بالملك ونحوه ونفسه واستشعر
رجعيا او لا تاتى كناية في قطع الحكم والحوار بين الاول ظاهر لان استقرار الاصول لا يفي الا بالبائين وكذا اعلم
الثاني لان الحق بالملك انما يكون بعد العدة سواء كان الطلاق رجعيا او بائنا لان المكان بالبائين ظاهر
وكذا اذا كان رجعيا لان رجعيا لا يصر بالبائين بعد العدة وان قبل العدة فلا سواء كان الطلاق رجعيا او بائنا وكذا
البواقي لان الطلاق فيها انما يقع ضرورة نية الامر بالخبر والتفويض والاستقرار والامر بها انما يقع في المكان
الواقع بالبائين اذا كان رجعيا لا يصح الامر بها لان الطلاق الرجعي لا يحرم الوطء ونحوه من غير ما ذكرنا في هذه
الفاظ عامة عاملة بنفسها وعنده عاملة على الطلاق حكم الكتابات في حق عدم دلالة الرجعة انما ثبت
في الرجعة ام لا فمضد ما ثبت لو وقع الطلاق بالبائين وعنده ثابت لو وقع الطلاق الرجعي ولو لم يرد التردد
في الكتابات لما ذكرنا من احتمال الوجوه هذا التفسير لمعنى قوله وهو لا يقع بها العقوبات كذا التفسير والقذف
لانها لا تندرج في البائنة وفي الكتابات فتصور وجهه في ثبوت موجب لاستقرار المذكور في حقه او اقراره على نفسه
في باب الزنا والسرقة لا يقع عليه ايها المقر له الزنا والسرقة عالم يذكر المقر اللفظ الصريح في قوله
جاءت فلا نسمة او اقصتها او اطيها لا يقع حد الزنا عالم يقول كتمانها او زنيها وكذا قوله جاء معتك فلا نسمة
صراحا او قال رجل فزنت فلا نسمة او جاء معتك لا يجب عليه حد القذف لعدم التحريم وكذا لو اقر على نفسه بلعق الاصل
في السرقة لا يقع به حد السرقة ولهذا المعنى اي لو وجد من السرقة دلالة في المقر على الاصل بالاشارة
اي بالاشارة الا ان يصرنا او سرقة وفهم من اشارته الاقرار بالبائنة او السرقة لا يجد نوع التردد والاشارة
بالنسبة الى الصريح ولو قذف عطف على قوله لا يقع اي لو وجد من القذف دلالة بالبائين ان قال فلا نسمة

ع

زان فقال الآخر الثالث صدق انت لا يجب الحد عليه على الثالث وهو المصدق لاصحاح التصديق
لكن كذا في غيره القذف لا يثبت ان يرد صدق قبل هذا فيمكن كذب الا ان في هذا فيمكن تقييداً بالصدق
فيما يجب **بشكل** هذا اذا اخذ رجل رجلاً بالزنا فقال الثالث هو كما كنت فان الثالث لم يرد مع انه ليس
بتصريح بالنسبة الى الزنا مثل قوله صدقت **بشكل** انما في التشبيه بالعموم عندنا في الحكم الذي يحتمل في قول
على انه في حق اهل الزمة انما اعطيتهم الزمة ويزلوا الحجة ليكون دمايم كدماينا واما انهم كانوا السابقين
على العموم فيما يسقطه بالشبهة وفيما ثبت معها فالكاف بهذا القدر يوجب العموم لانه فصل في كل محتمل فكان
نسبة الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول كما هو مذهب العام عندنا كذا ذكر الشيخ في محذوف صدقت فانه ليس فيه
ما يوجب العموم **بشكل** نظراً الى هذا اذا قال انت كاذب يعني ان يعتق العبد لان كاف التشبيه يوجب العموم
في الحكم الذي يقبله **بشكل** بانه انما لم يعتق لان العمل بحقيقة الاخبار ملك في حق الآمر وهو مذهب العباد
وغير ذلك فلا يصار الى الطارز وهو الاستثناء ولو قلنا بالعموم يلزم بين الحقيقة والطارز كذا قيل او يقال
ان قوله صدقت محتمل وهو باختلافه وان كان باعتبار الظاهر يعني قصد يقفه في نسبة الى الزنا ولكن الظاهر
لا يمكن لا يجب الحد محذوف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة التبريح في نسبة الى الزنا لانه لا يحتمل الا وجهاً آخر كذا في
الكشف **بشكل** لان الكاف للتشبيه لا يكون الا بان لا يكون زانيا حقيقة بان جامع امره حاله
او نحوه هو الوطى الحرام الذي لا يكون زانيا في الشيء لانه لو كان زانيا حقيقة لا يكون هو كما قال بل يكون عين ما قال
في التصريح في النسبة او يقال ان قوله هو كما قلت المحذوف مذكور لان قوله هو كما قلت اليه
لانه هو المذكور في قوله صدقت غير مذكور في محتمل التصديق في غير هذا المحتمل فيمكن تقييداً بالصدق فلا يجب الحد كذا في
المستوفي **بشكل** لان الغير لو كان عابداً الى المحذوف لكان معناه المحذوف كقولك وهو فاسد لانه مستلزم
التشبيه انما بالقول فالظاهر ان الضمير على كذا محذوف به فيكون معناه القول الذي حذف به زيدا مثلاً
اقول كذا كيف يحذف كذا لان الغير محتمل عابداً الى المحذوف كما زعم الشارع لو محتمل ان يكون الى ما حذف به
فكيف ثبت الحد الذي ينهاه على عدم تشبهه **بشكل** في المتقابلات المفوض كما خرج من بيان وجهه
ذلك النظم شرع في بيان وجه البيان بذلك النظم اي هذا فصل في بيان المتقابلات كسر البناء اذ المتقابل

في نسخة اخرى

فيمكن تقييداً بالصدق

بشكل الى المتعدد ثم نحو تعاقباً وتضاداً بين المتقابلين من جهة النوع التناقض والتضاد والتضاد
والملك والعدم على ما عرف في وصفه وقد يطلق على كل واحد من هذه الانواع اسم الضد اصطلاحاً الفقهاء وهو
المراد بهما كما نهم ارادوا بضد الشيء ما يقابل له ولا يجمع معه في كل واحد في زمان واحد بجهة واحدة كما يظهر
والخفاء ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النفس المشكل وضد الجمل المفسر وضد المتشابه الحكم فيكون المراد
بالتقابل المتضادات اي فصل في الاقسام التي كذا اقسامها بضاد الآخر يعني بها اي يبريد بالتقابلات الظاهرة
والنفس والمفسر الحكم مع ما يقابلها اي المتقابل الظاهر والنفس والمفسر والحكم من الخفي بيان ايها مع ما يقابل
هذا الاقسام من الخفي والمشكل والجمل والمتشابه ظاهر كلام المصنف يوجب الي ان الخفي والمشكل والجمل والمتشابه
اي اقسام البيان لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقييداً للفظ باعتبار
ظهور المراد للسامع وصفاً عليه وان لم يكن من اقسام البيان كما يوجب اليه كلام البعض كان ذلكم لتوضيح معاني
الظاهر والنفس والمفسر والحكم فان معرفة الشيء يتأكد بذكر مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها
تبيين الاستثنا وانما ذكر المتقابلات لهذه القسم دون القسمين الاولين لان اقسامها بضاد بعضها
بعضاً فان الخاص بضاد العام والحقيقة بضاد المحذور وهو الضيق المراد بجلال الظاهر فانه
لا يرد ان الضيق المفسر فاصح كما ذكر المتقابل لا بضاد المراد **بشكل** كما ان الظاهر يقابل الخفي والنفس يقابل
المشكل والمفسر يقابل الجمل والحكم يقابل المتشابه كذا الخاص يقابل العام والمتشاكل يقابل المادول والحقيقة
يقابل الطارز والبرهان يقابل الكناية فاقدم الخفي من هذا الاقسام بنسبة المتقابلات دون غير **بشكل** هذا
اصطلاح ولا يشترط فيه مع كثرة التعاقب في هذه الاقسام وقلة في غيرها فيمكن منظرها فيها ثم كذا في الاقسام
اللازمة بحتمية في تفصيلها فقال الظاهر اي في الاصطلاح اسم الحكم كذا في قولنا في انشاء الى ان لفظ
الظاهر اصطلاح الاصوليين نقل الى الاسمية والكان صفة في الاصولية قد لا يلائم انشاء الى ان هذا القسم
من المركبات اذ الكلام هو ما تضمن كلمتين بالاسناد اي اسم المركب فظهر مراد به السامع العالم بادعاء
اللفظ بفصل السامع والمرتضى والكلال الرمز غير تامل بياض لنفس السامع او صفة مصدر محذوف او ظهور
كامل غير تامل وفيه اشارة الى الخفي والمشكل والمتشابه ثانياً مرادها يظهر بالتأمل لا بنفس السامع والمراد

بشكل

CO

الزوج النكاح فوض اليها الطلاق الرضي ذكر البائن فلا تخلك المرأة ايها البائن **باب** بان قولها مطلق للمنفق
في اصل الطلاق مخالف لغيره وصف البنونة فيثبت اصل الطلاق ويأثم او وصف البنونة **باب** ان يقول كيف
يسمي قوله فترج العمل بالنقص والتبرج يعتمد سبق التعارض والتعارض انما يكون بين الكلامين وقولها انت
نفسه كلام واحد اللهم الا ان يقال في الكلام ما كان له محل النكاح بمسألة كلامين احدهما ظاهر والاخر نفس فاشبه
تعارض الظاهر والنقص فيحقق الترجع بهذا الطريق او يقال ان المراد بالترجع انه التعيين اي فتعيين العمل بالنقص
باب ان يقول النفس لا بد وان يكون منطوقا كالمظهر على ما خرج في صريح الطلاق ليس بمنطوق بقولها انت
وانما المنطوق البنونة والمنطوق اقوال اخرى فكيف يمكن يقع الطلاق ربهيا **باب** ان العريضة او اقامت
جاءت في حقيقة المنطوق واردة غير المنطوق كان غير المنطوق في حكم المنطوق وهذا لا بد ان قوله صليق قرينة
جاءت في حقيقة قولها انت واردة في صريح الطلاق كما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق **باب** ان يقول
ان صريح الطلاق مع جاز قوله انت انت بنونة فترجع قوله صليق نفسك والمجاز اذا تضمنت امر قرينة نطقية كان
مراده مضمونا بنفسه كما في قوله انت انت فترجع في الطلاق كما هو في قوله انت انت فترجع في الطلاق
ما طلب لم يظهر في اباحة النكاح لانه وجوبه فلا تعارض بين الظاهر والنقص بهذا اللهم الا ان يقال ان كونه ظاهرا
في البنونة بمعنى انها معنى يفتق في صريح الطلاق مع جاز قوله انت انت فترجع في الطلاق كما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق **باب** ان يقول
لان المجاز يفتقر الى التام في القرينة والظاهر ما ظهر المراد منه بنفسه كما في قوله انت انت فترجع في الطلاق كما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق **باب** ان يقول
ترجع النفس على الظاهر بها ضرورة ضرورة الكلام لقولها انت انت فترجع في الطلاق كما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق **باب** ان يقول
والمفوض صريح الطلاق دون البائن فلم يجل قولها انت انت فترجع في الطلاق كما بينا فكان صريح الطلاق بمنزلة المنطوق **باب** ان يقول
لقولها لا بد من ترجع النفس على الظاهر بهذا الطريق ترجم عليه مطلقا وجوبه ليعلم ما ذكرنا فافهم في بعض النسخ وقع
نفسا في التفرقة موضع النفس في المطلق وهو مشكل لان التفرقة والبنونة كلاهما بمعنى واحد فكيف هذا انما هو ظاهر
وامر واحد وفيه مساو لا يخفى الا ان يقال التفرقة اسم من البنونة لا ذلك تدرك في البائن وقد يكون في الرضي
فيكون معناه نفس في التفرقة الحاصلة بالطلاق الرضي وكذلك قوله عليه السلام لا بد من عريضة السم وادخله اعرافا
الشربوا من ابوالها اي ابوال اهل الهدى والبانها وقصة ما رواه عن عريضة ابواله المدينة فلم يوافقهم

المدينة

المدينة ورضوا واصفرت الوانهم وانتفعت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى اهل الهدى
ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم اذروا وقالوا الى الرعاية وقتلهم وساقوا الابل فبعث رسول
الله صلى الله عليه وسلم في ارضهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم ونزلوا في شدة الحر حتى ماتوا قوله نفس فترجع في الطلاق
والجملية تعليل الراجح في نفس في بيان سبب الشفاعة حيث سبق الكلام وظاهر في اجازة شرب البول لان كل
شرب في السمع في الحديث فممن اباحة الشرب لان ادنى درجات الامم الاباحة وقوله عليه السلام الشرب هو امن البول
فان عامة عذاب القبر من شربها امنه فممن اباحة الشرب في المهر وفي المهر الا شرباه جميعه شرباه غير مذكور
الا في الحديث نفس في وجوب الاقتران فترجع النفس وهو قوله عليه السلام الشرب هو امن البول على الظاهر وهو
قوله عليه السلام الشربوا من ابوالها ويجعل هذا منسوقا بذلك او يجعل هذا في التحقير اباحة في الظاهر من علم
الله عليه السلام شفاعتهم بالورع فلا محل لشرب البول اصلا فبجاء الطرف في جميع الاوقات لا للتدوير ولا
غيره وهو مذهب الجاهل فيصنع في الحديث حجة على البيهقي في اباحة شرب البول ولا بد من شربها وظاهر
مطلقا **باب** الاول ان التماس الجملية شرط للتعارض ولا اتحاد بين الحديثين او الاول مسوق لشرب البول
للتدوير على ما ذكرنا في قصة الحديث والثاني الاقتران في البول في الصلوة فلا تعارض بينهما والثاني ان
التوفيق في المتعارضين لا يبرح احدهما على الآخر وقد امكن ذلك ههنا بان يحمل الاول على البول ما بول كل واحد في
عجل البول ما لا يبول فيه كما قال محمد بن اوبان يحمل الاول على التدوير لانه القصة والثاني على غير التدوير كما قال ابو
نصار الى الترجع والثالث ان الثاني نفس في وجوب الاقتران في حرمة الشرب بل حرمة الشرب ليعلم
بانساق هذا النفس لان وجوب الاقتران يستلزم حرمة الشرب والاول عبارة في اجازة الشرب لان ما ثبت
بالظاهر كان ثابتا لعبادة النفس كما باه النكاح في قوله فانكوا ما طاب لكم ما حرموا فاذن في التعارض بين
عبادة النفس والشاة فينبغي ان يترجع عبارة النفس على اشارته في شرب البول الا بل للتدوير كما قال ابو
الوارث فيحمل ان يكون ترجع الثاني على الاول لكون الثاني حرما والاول مباحا وما اجمع الحلال والحرام الا بد
غلب الحرام الحلال او لكونه مجمعا عليه والاول مختلف فيه والجميع عليه في قبوله اوليا من المختلف فيه لا لكون الثاني
يضا والاول ظاهرا ويحتمل ان يحجب عنه بان ترجع الثاني لا يثبت بكونه محرما ولا بكونه مباحا عليه بل يثبت

بكونه اقواله الاول الاثر ان المنهج او المختلف عليه فيه اذا كان نصا والحرم والمج عليه ظاهر الاسترجاع المحرم والمج
عليه على الحج والمختلف فيه قوله عليه السلام عطف على قوله عليه السلام السابق اي وكذلك قوله عليه السلام ما سقت
السماء اي المطر اطلق اسم السماء على المطر لما زال لا ينزل من السحاب وهو سما عند العرب حقيقة لان السماء
عندهم اسم لكل عالي يظلم فكان بين المطر والسماء اتصال صور فغلبت الصورة وكان مما سبق سنة كما علمت
والتموه والربيب او لا يبقى كما يفرض لخليل كان او كثر او قوله نص خبر مبتدأ محذوف والجمله تقيد اي لا ينص
فترجم العشر لانه سبق لاجله ومجمل ان يكون قوله عليه السلام مبتدأ او قوله نص خبر او الجمله عطف على الجمله السابقة
وقوله عليه السلام ليس في المحذورات بفتح الحاء في قوله صفة او موصوفات اضف ومفعلا انفعلا لا تجز الا على فعل في
الصفات تقول ساءت وصر وصر وسود وانما بالالف والفاء اذا كانت السماء كسواء وسواء او انما
جعلت صفة او انما تانبست الاضرب في الاصل خبرها مجزى الالم اذا مراد بالخضرات الفواكه كالبطيخ والقشأ
والنفاخ والكثيرة اي ليس في الفواكه صدقة عادل في ثلثي العشر اي ليس في الفواكه عشر وليس مجزى فيه لانه الصدقة
مجتزئة وهو لا لا يجزئ الزكوة والعشر والتبرع والزكوة غير منفقة لانها تجب فيها اذا بلغت قيمة نصفها بالانفاق
وكذا التبرع لانه ليس بواجب فتعين العشر بطريق التاويل والمأول مجمل والنص يحكم ان لا يجزئ الا وجهها
والا فترج الاول وهو قوله عليه السلام ما سقت السماء فغلبت العشر على الثاني وهو قوله عليه السلام ليس في المحذورات
صدقة **الكلام** بهما في تعارض النص والظاهر لانه تعارض النص والمأول فكيف اوردتهما ههنا
قيل المأول لا ينافي كونه ظاهر كما ثبت الاول نص في لزوم العشر والثاني مآول في نفي العشر وظاهر فيه انه
يترج النص على الظاهر المآول والاول ان يقال هذا مثال ما فهم الكلام السابق وهو ان النص الايجاب
والاواني اذا تعارضت ترجح الايجاب الاواني وههنا كذلك فان النص الاول ايجاب يكون محكي لا يجزئ الا وجهها
واحد والثاني ادني الزكوة مجزئ للوجه على عامر **الفتيل** الصدقة في حديث الثاني وقعت ذكره في سياق
التي في قوله تعالى في تناول كل فرد فكان الثاني نصا في نفي كل صدقة فيكون نصا في نفي العشر بفتح فلا يكون
ظاهرا ولا مأولا ولا يكون الثاني مثل الاول في كونه نصا فكيف يترج الاول على الثاني **قيل** الصدقة مشتركة
والمشتركة لا يجزئ كانه في موضع النفي كما سبق وقيل الحديث الثاني وكما كان عاما لكنه مجمل يخص ملا يكون نصا في

تناول

تناول كل فرد وفيه نظر لان الفرق بين المفسر والنفس ان النص يحتمل التاويل والتخصيص والمفسر لا يحتملها فاحتمال
التخصيص لا ينافي كونه نصا واما المفسر والتاويل ان يقول كلمة اما لا تجزئ اما ان يكون الاستئناف او لتفصيل ما
اجمله لا يميل الى الاول لسبق الاحتمال واما التي للاستئناف مفسرة بعدم سبق الاحتمال ولا الى الثاني لانه العام طرفة
بجانب يكون مسبوقة بما هو اول وجوبها خبر مسبوقة بما هو الهم الا ان يقال اما ان قيل ما سبق فيكون تفصيل
ما علمه اياها ما الظاهر فكذا او اما النص فكذا او اما المفسر فاما فلفظ ظهر المراد من اللفظ وضع
المظهر موضع المفسر اي لفظ ظهر المراد منه بيان متعلق بقوله ظهر الباء للبيان اي ظهر المراد من اللفظ بيان
صادر من قبل الحكم بحيث صفة مصدر محذوف اي ظهر المراد من اللفظ ظهورا مستبنا بيان صادر من قبل الحكم
بحيث صفة مصدر محذوف اي ظهورا مستبنا بحيث اوصفت ببيان اي بيان ملتبس بحيث لا يبقى فيه الزيادة
اللفظ اذ في ذلك البيان احتمال التاويل المكان فاصا والتخصيص اذا كان عاما وفيه نظر لانه يشك بقوله تعالى
فسبح الملائكة فان الملائكة يحتمل التاويل والتخصيص كما ذكر في المتن فلا فائدة في تخصيص التاويل بالخاص ووجب
بان المحتمل التاويل التعريف بقوله سمعون الملائكة وذلك خاص فاعترف في قوله ما ظهر المراد من اللفظ يتناول البيان
القاطع كيان الصلوة والزكوة وغيرها كيان الربوا بالالتفات اليه بالحدوث ولهذا قال محرم في الجرح
من الذي يوافقنا في ان الربوا بقوله لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص في القسم الثاني فانه ليس بمفسر لانه
لم يلحقه البيان قاطع ولهذا وقع الاجتهاد والافتراء في تعليل الاشياء الستة ومجى احتمال التاويل ان يكون الكلام
محتملا للوجه بالاجمال والاشترار فيفسر المراد الوجه او يكون مفسرة كجمل الجاز فيؤكد بما يرفع احتمال الجاز ويحسن
احتمال التخصيص ان يكون النص عاما محتملا للتخصيص فانه بما انقطع به احتمال التخصيص فصار مفسرا او مثل هذا اللفظ
بيان لانه كان فيه غمما على القدر الذي كان فيه من احتمال تجوز او تخصيص ثم اعلم ان المفسر لا يبقى فيه احتمال التاويل
والتخصيص لكن احتمال النسخ باق بخلاف الحكم فانه لا يجزئ النسخ **قيل** كلمة ما كانت موصولة كان قوله ظهر
المراد من اللفظ صفة والمازنت موصوفة كان بها صفة ولا بد من النسخ في الجمله الواقعة صفة او صفة **قيل** ان
اللفظ من باب وضع المظهر موضع المفسر فكان التعارض الضمير كقوله تعالى الحاقصة والحاقصة وانما وضع المظهر موضع المفسر
اي انما كان المراد من كلمة ما هو اللفظ مثله اي مثال المفسر في قوله تعالى الحاقصة كلهم الملائكة كلهم الملائكة القاطع

قوله

الامكان اسم الملاكية ظاهر في عموم ابي سرجود مع الملاكية على ما هو مقيد بصفة الحق ظاهر وان كان لا يتناولها قطعاً
ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الافراد قانم لان كل عام يحتمل التخصيص **فصل** لفظ الملاكية مع الجمع
او اذ قلنا ان لا يخل بغير الجمعية فيحمل ما على الادنى وانما على الكل ولا يحتمل على قدر من الاحتمال المتخللة بينهما فلا يحتمل
التخصيص لان في التخصيص حمل الجنس على قدر من الاحتمال المتخللة بينهما **فصل** انما يخل بغير الجمعية اذ كان لفظ الجنس
اذ كانت المعنى ملاكاً لهما لهما المعنى اذ هما مودون بالسجود معهودون وهم ملاكية الارض او الذين كانوا مع
ابليس او ملاكية السموات السبع على حسب الافتراض فكان محتمل التخصيص كذا قيل او يقال لان اسم الجنس لا يحتمل التخصيص
فقد صرح ان اللفظ في قوله تعالى وانزل اليه للجنس قد صرح الربوا ولو اريد ان يخص الجنس بهما الى ان يبقى الواو
وما ذكرتم ان التخصيص على الجنس على قدر من الاحتمال المتخللة بين المدين فهو مسلم لكن الجنس لا يجرى وقوله على قدر من الاحتمال
المتخللة عند الحق ببيان التفرقة كما قالوا في قوله طالع شمس والتخصيص ببيان بغيره عندنا وسياق في الكلام
في فصل الامر ان شاء الله تعالى فان سدد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل لا تلائم التعميم فيقال
عموم الجمع فانقطع به احتمال التخصيص **فصل** كلمة كلهم الغاظة العموم وكل عام يحتمل التخصيص فكيف يستند باب
التخصيص في غيره من وجود احتمال التخصيص في نفسه **فصل** كلمة كلهم الاستعمالات بعد الاسم العام تقطع احتمال
التخصيص والا لا يكون منافضاً لما هو المقصود منها وهو تأكيد الشمول وتقوية الحكم كما ان قوله في زيادة محتمل
الحاذا فاذ اقلت جاء في زيادة نفس عن الحار كذا قيل ولما قيل ان يقول هذا منعوض بقوله عليه السلام ان الله تعالى
يجب الرفع في الامر كما حيث استعملت هذه الكلمة بعد الاسم العام ان التخصيص بقوله تعالى واخطأ عليهم ثم
بقى احتمال تاويل التفرقة في السجود فان سدد باب التاويل اي تاويل التفرقة بقوله الجموع بان كلمة الجموع
يوجب الاجتماع فانقطع به احتمال تاويل التفرقة فصار مفسر الانقطاع الاحتمال لفظ الملاكية فان قيل
ان احتمال تاويل التفرقة انما يقطع بقوله الجموع اذ اما دورا مع الاجتماع والافتراق وليس كذلك فان قانما
الشمول هو الاحاطة كما في قوله تعالى انما هو الله تعالى فاذ اجتمعت بين لفظ كل والجموع كما في هذه الآية لا يفيد الا زيادة
التوكيد مضافاً الى ما ذهب اليه من ان جميعاً الرضا في كلهم فكيف يستند باب التاويل قبل هذا
انما يتبع على مذهب المحدثين والراجح فانها قالوا ان الجموع اذ اوقع تأكيد بعد الكل يفيد معناه الاجتماع بالنظر

الماضي

الى ما في اشتقاقه وفعل الترادف وحمل الكلام على التامس في حال الاجتماع بين الكل والجموع في قوله تعالى
فصبروا الملاكية كلهم الجموع لانه اذا قال كلهم انما هو ذلك الاحاطة بالجنس وان لم يبق واحد منهم الا وقد سجد الا انه
لو ترك غير مضمون اليه الجموع لكان لا يدور السجود في وقت واحد في اوقات مختلفة فقد ثبت به الجموع لا يفيد الا
ويدل على انهم سجدوا على ارضهم في وقت واحد وقد ثبتها صاحب الكشاف فيحمل ان يكون قولها مختاراً عند الاصوليين
كما هو مختار عند صاحب الكشاف ولما قيل ان يقول اتفق النحويون والاصوليين على ان الجموع في الفاظ التأكيد يفيد
ما يفيد كلهم في الشمول والاحاطة اولوا فاداموا ثم قد دخل لا يكون تأكيداً في زيادة لفظه زيادة توكيد وذلك
لا يميز مطلق النفس مقيداً بالتفرقة والاجتماع او هاتفي التقييد فاني يستند باب التاويل وان كان خارجاً بان
الجموع وان كان في الفاظ التأكيد لكنه يفيد معناه الاجتماع اي بعد الكل بالنظر الى ما في اشتقاقه فيقيد ما يفيد
كلهم الاحاطة والشمول مع زيادة قابلية ذلك لا ينافي كونه تأكيداً او مجرداً عن التأكيد في قوله تعالى فاصبروا
قوله سجدوا الملاكية مطلق فيقيد الاجتماع والافتراق فان صرح الى حالة الاجتماع بقوله الجموع فيقيد صفة
التاويل ببعض محتمل ان يكون في صفة التفرقة في قبل تقييد المطلق في العام لا تأكيد العموم فلا يكون تفسير اذ لم
التفسير انما يحصل بزيادة وكادة وهو انما يحصل اذ اما الجموع ما افاد كلهم الشمول والاحاطة لانه اذا اريد
صفة الاجتماع يبقى وكادة العموم مقصورة على كلهم وبلا يحصل زيادة التأكيد في الظهور كما هو المشاركون بان
صار مفسر القول الجموع في غير موضع الى هذا اللفظ وفيه اندفاع ان الجموع يفيد ما يفيد كلهم الشمول والاحاطة
مع زيادة قابلية وهي الاجتماع فلا يبقى وكادة العموم مقصورة على كلهم فصار مفسر القول الجموع
التاويل في الآية باقية فانه يحتمل التامس والتخصيف فكيف يكون مفسر المفسر قد يكون في وجه الوجه قوله
يكون في وجوده ووجه هذه الآية من القسم الاخير كذا قيل وفيه نظر لانه لما قالوا ما ذكر المتناهي لم يفسر الا بجموع
قطعا على احتمال التخصيص ولا تاويل لان التكرار في سياق النبي ثم يفتقر ان لا يكون في المفسر ثم التاويل
والتخصيص الذي انما يقال ان المفسر من كلامه ناكحوا اليهم ان يقال ان المفسر في احتمال التاويل التاويل المحل
بالمفسر المسوق لم المكان ومفسر المسوق الى المكان منها تعظيم اتم عليه السلام بالسجود مع الملاكية وذلك يحصل
التعديرت لان التامس والاصطفاً يستويان في معنى التقييد فلا يكون هو اللفظ الى واحد منهما تاويل الا

من امرهم في علمهم وادبهم

والنقطة

لان التأويل حرف اللفظ الى بعض احتمالات الغير الظاهر بخلاف احتمال التوفيق فانه ينقص التعظيم ولهذا يفضل
صلوة الجماعة على صلوة المفردة بسبع وخمسين درجة **المتن** يحتمل ان يكون الامر بالسجود ارادة الشكر لعمدة
خلق آدم صلوة الدنيا بنينا وعليه لا التعظيم فتغير السوق ومع الاحتمال كيف يكون مفسر **هذا** الاحتمال بعيد
مع التعظيم اليه فلا يكون محتملا ليجب سيق الكلام وهو التعظيم فان قيل هذه الآية يحتمل التأويل بعد لانه يحتمل ان
يراد بالسجود الخفض والركوع كما رجع الخضم فكيف يكون مفسر قيل هذه الاحتمال ايضا غير محتمل لانه يحتمل ان
يقال كناية نزولت في القرآن مرارا في محال مختلفة لعبارة واحدة وان يكون التاييد معلوما يكون جميع المحال محتملا وان
لا يرد في القرآن بغيره كلام وانما يكون كل واحد منها موكدة لا ضرورة لهذه الآية نزولت كذلك في كل من ينزل بلفظ الركوع
والخفض في محل فصار موكدة عليها ومع التاكيد لا ينبغي احتمال التاكيد في الفعل **الأكابر** بوجوه الاول ان
ابن عباس لم يقل بغيره كونه من غير كونه في قوله لا تقبل الله منكم صلاة ولا صلاة منكم **المتن** لا ينبغي احتمال التاكيد
المعنوي بدون اللفظ على ما عرف في علم النحو والمطاني والثالث انه يحتمل ان لا ينبغي ان لا ينبغي احتمال التحقير في اللفظ
الملازمة المذكورة فلو راد قوله انه محتمل التحقير **ع** الثالث بان التاكيد لا ينبغي احتمال التحقير فان قيل
المفسر يحتمل السجود وهذه الآية لا تقبل السجود لانها من جملة الاخبار لان الله تعالى اخبر سجد الملائكة والاقبال لا
تقبل السجود لانه يورد الى الذب والغلط وذا ينبغي على الله تعالى ان لا يقبل السجود من قبل المفسر فكيف يورده
مثلا للمفسر قيل هذا ليس بمثال للمفسر بل مثال لما لا يحتمل التأويل والتحقيق يعني المفسر لا يحتمل التأويل كما لا يحتمل
قوله تعالى سجد الملائكة كلهم أجمعين وقيل ان المشايخ لم يعنون بقولهم الاخبار لا يحتمل السجود العالي القائمة بصفة
الاخبار لانفس الصفة فنفس الصفة تحتمل السجود وان كان معناه محتملا فانه يجوز ان لا يتعلق بها جواز الصلوة
وحرمه العزاة على الجنب الحائض وهو المراد بسجود الصفة **هذا** لان الحكم اليه يحتمل السجود الصفة ان يجوز
ان لا يتعلق بقوله تعالى ان الله يطلب منكم على جوارزة الصلوة وحرمه العزاة على الحائض والحجب فاذن لا يكون
بين المفسر والمفسر تارة ناجوا **المتن** ان يقال ان مفهوم هذه الآية وهو سجد الملائكة حيث هو محتمل السجود
لكونهن الملائكة وان كان لا يحتمل العارضا كونهن الاخبار فليكن مفسرا باعتبار هذه المحتمل باعتبار العارضا بخلاف
قوله تعالى ان الله يطلب منكم على فان مفهومه وهو على الله تعالى حيث هو محتمل السجود والتبديل محتمل كونهن الواجبات
فلان

فلان محتمل ان يقي بها تحت ارف ذكره في شرح الحاشية في الشرحية **المتن** الشرحية اذا قال
نزولت خلافة شهر او الدنيا شهر بل ان المال مقوله العارضا للتعليل لان قوله نزولت ظاهر في الكلام لانه يفهم
بصفة الكلام مجرول في الكلام وفي بعض النسخ وقع نفس موضع ظاهر في هذا اللفظ في عبارة غير من المتشايخ لانه انه
الطبق للمقصود من ايراد هذا المثال لان هذا المثال المفسر المفسر اذا زاد وضوحه بوضوح النص وكونه وضوح الظاهر
لان احتمال الكلام المتعدي وقوله نزولت فانه يحتمل ان يكون الترويج كما يرد به التاكيد يرد به التوقيت
على ان الكلام في الحقيقة ملك الحق بالمرءه فبقوله شهر انين المفسر المراد به الا بقوله نزولت على انه متعدي
فقلنا هذا انما قوله نزولت خلافة شهر المتعدي الى الكلام متعدي وليس بالكلام موكدة وقال زكريا هذا الكلام اذا التوقيت
شرطا فاصح فلان الشرط باطلا والكلام صحيح ان الكلام لا يبطل بالشرط الفاسدة كما قال نزولت على ان
اطلق بعد شهر فانه يحتمل الكلام ويبطل الشرط الفاسدة كذا نقول **المتن** في هذا العقد شيان لفظ الترويج
ولفظ التوقيت والترويج والتمكان حقيقة في الكلام لكنه يحتمل ارادة المتعدي لما راد المتعدي لا يحتمل غير
المتعدي اصلا فلان مفسر في هذا المعنى والترويج نص في الكلام في كل على المفسر لانه يادقوة **المتن** ان يقول
اسم الكلام يقع على الكلام المتعدي كيف يقول وليس بذلك **المتن** بان المعنى هذا الكلام متعدي وليس بالكلام موكدة
وبان اسم الكلام على سبيل الحقيقة لا يقع على الكلام المتعدي ولكنه يقع عليه مجازا ولا اقال صاحب الكشاف في قوله تعالى
الا يا ايها الذين امنوا اذ ما كنتم ايمانكم غير مبلين على محرم الكلام المتعدي ولما قيل ان يقول ان هذا الكلام موقت لا متعدي
او الفرق بينهما ان يرد لفظ الترويج او الكلام في الموقت مع ذكر التوقيت سواء طال مدة التوقيت او قسرة
ولفظ المتعدي بان يقول لانه من جهة ما يقع كذا من المالك لا متعدي بل اياما وبها لفظ الترويج من كونهم ذكر التوقيت
فليكن الكلام موقت لا متعدي فوجب ان يقول لان احتمال الموقت فانه بقوله شهر المفسر المراد به فقلنا هذا موقت
وليس بالكلام **المتن** ان يقال ان الكلام موقت لكنه في غير الحقيقة لوجود التوقيت فبقوله متعدي **المتن** فيقول
في شهر البيان فغيره كونه موقت قوله نزولت في الكلام محتمل ان يكون متعدي والتوقيت بغيره الى العتق وبها
التفسير بيان بيان التفسير على ما قرره في بعض البياض فكيف يحتمل قوله شهر التفسير **المتن** التفسير الاصطلاحي
انما بان حقيقة بيان تفسيره لا تفسيره فكل ما يقطع احتمال التأويل بغير الكلام مفسر على ان يكون بيان

تغير اوبان تفسير **ويشهد على ذلك** انهم جعلوا آية سجدة الملائكة مفسرا وبيان لتفسيره ان بيان التفسير
بغير بيان التفسير عما هو في فعل البيان فلا يبعد ان يجعل التفسير اعم من بيان التفسير ايضا فانهم المفسر
ما يحتمل النسخ وهذه المسئلة لا يحتمل ذلك لا يعرف ان النسخ لا يجوز في كلام العباد **هو مفسر ومن دون وجه**
ولو قال رجل لفلان يا فلان من نحن هذا العبد او نحن هذا المتعالي فانه نص في لزوم الالف مطلقا لا حكمه في الالف
في اصل الوجه والكلام سبق لانه الان انما التفسير باق لان الذين يحتمل ان يكونوا نحن العبد او نحن
المتعالي او نحن غير ذلك اسباب الذين يقولون نحن العبد او نحن نحن المتعالي في المراد به انما يقولون الف
فتخرج المفسر النص في لا يلزم المال اجماع العبد المتعالي لا عند قبض العبد والمتعالي لان النسخ لا يلزم
الاخذ قبض المتعالي ولو لا رجحان المفسر على النص لكان يلزم المال بغير قبض العبد والمتعالي كما لو قال فلان
يا فلان وهذا نحن ونحن نحن العبد او نحن نحن المتعالي ايضا بيان تغير لان موضع قوله على الف لزوم الف
في الحال وقوله من نحن العبد او نحن نحن المتعالي بغير لزوم صلا الى توقعه على القبض الا ان المفسر لا يصرح
اخر بيان تفسيره على ما بينا **ان يقول التبرج يعقبه سبق التعارض وهو انما يكون** بين
كلامين وهذا الكلام واحد فكيف يقول فتخرج المفسر النص **بان اخر الكلام يعارض اوله وبغيره**
لان اوله يوجب الالف في الحال واخره يوجب بعد القبض فكما انهما متعارضان في اطلاق التبرج او في حال
المراد بالتبرج التعيين ايا فتعين العمل بالمعنى وقوله انما قول الرجل لفلان يا فلان درهم نص في الاقرار بنقد
البلد لا مطلقا بل في لغة في نقد البلد عرفا وعادة فيكون نصا في لان الظاهر ان السوق له الا انه لا يمكن
بجمل ارادة غيره وفي بعض النسخ ظاهر في الاقرار بنقد في نقد البلد ايا في الاقرار بنقد البلد وانما كان ظاهرا
في الاقرار لان كل من يبيع ذلك فهو من الاقرار وانما كان نصا في الاقرار بنقد البلد فانه اذا كان نقدنا
يتخرج المفسر النص فلا يلزم نقد البلد وهذا ايم بيان تغير المفسر ايضا في قوله ان يقول قد سبق ان لزوم
نقد البلد انما يكون بطريق التاويل فيكون ما لا لا نصا في ان الجواب بان النص لا ينافي كونه ما ولا
اذا قال لفلان يا فلان درهم من نقدنا اعم ان كان نصا في هذا لا في نقد البلد لانه يعرف ان سوقه كان نقد
بجاء **يعني قوله نص في الاقرار بنقد البلد انه لو لم يكن يقبل من نقدنا كان نصا في نقد البلد واعتبار**
العامة

المعارضة ايضا بهذا الطريق فانهم وعاء هذا الظاهر انما الذي ذكرنا في نظرية المفسر وانما الحكم هو ما اللفظ اذ هو
قوة فيمنع من العمل الفاعل انما هو اذ هو قوة وهو قوة وضعه المفسر فيشارة الى ان كل حكم مفسر في
في الحكم ما اشترط في المفسر عدم احتمال التاويل والتحقيق **ان يقول ان كثير من الحكماء لا يحتمل التاويل**
كقوله انما ان الله عفو رحيم فانه الحكم وقد اورد المفسر ان يقول ان الصفاة في قوله الكناية وكقوله تعالى ولا تغفلوا
انما شهادة ابدان ان الله عفو رحيم فانه الحكم وقد اورد المفسر ان يقول ان الصفاة في قوله الكناية وكقوله تعالى ولا تغفلوا
فجاءه فيهم في الدلائل انهم قالوا ان جميع النصوص صادرة محكمة بعد وفات الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه وسلم
لا تغفلوا الوحي مع احتمال بعض التاويل والتحقيق **بابا سلمنا ان قوله انما ان الله عفو رحيم حكم**
لكن كونه محتملا للتاويل لا يمنع لان الصفات الثابتة باله قد لا يمكن نفيها ولا تغييرها عقلا والى دليل تغير
انما احتمال التاويل بينها متصف عقلا والمفسر لا متعديون يقولون ما يجوز القول به هو كونه قوله تعالى ولا تغفلوا
انما شهادة محدود في القدر فمحتمل ان يثبت في ذاته لانه امر ممكن ليس بواجب ولا يمتنع لكن يعارض حقوق التاويل
ان تقع هذا الاحتمال فهو غير لزامه صارت محكمة بغيره وقدم في جميع الابيات بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم صارت محكمة بغيره
التشبيه بالحكمة في عدم احتمال النسخ لا يجوز التحقيق الا ان بعض الابيات صارت متشابهة بعد وفاته
وان صارت متشابهة في النسخ وقيل يكفي كونه محتملا في عدم احتمال النسخ سواء كان محتملا للتاويل والتحقيق ولا
وتسلكوا بما ذكرنا من التشبهات وورد على الاول ان الحكم لو لم يحتمل التاويل والتحقيق لوجب بهانهم فامس
وهو ما يحتمل التاويل والتحقيق ولا يحتمل النسخ فانه ليس بدليل في جميع الابيات الا ان بعض الابيات لا يقال في
الضم لا يوجب ذلك انما فلا يتوجب الاشكال وانما اورد قوة على المفسر لان المفسر بحيث يجوز خلافه محتملا
الحكم فانه بحيث لا يجوز خلافه ابري بحيث لا يجوز ترك موجب بالنسخ والتبديل كما لا يجوز بالتاويل والتحقيق
ان يقول ايضا انما لا يجوز خلافها اصلا فيلزم منه ان يكون لكل كلام اضر به الله تعالى محتملا سواء
كان ظاهرا او خفيا **مفسرا** بان معناه بحيث لا يجوز خلافه اصلا بالنظر الى انما لا ينافي في الظاهر
في الخبر الظاهر والنص والمفسر انما لا يجوز خلافه بغير كونه خبرا بالنظر الى ذاته متشابهة الى انما في الكتاب
ابيات كتاب الله تعالى او يكون الكتاب مع الالف واللام الاعلا العاقبة كما في قوله تعالى البيت للكنعنة في

وقيل هذا الحكم ثابت بالكتاب لا يفهم منه الا ككتاب الله اي مثله في القرآن ان الله جل جلاله عليه ما في علمه تعالى لا يحل
 التقدير والبرهان لان من الواجبات لانه صفة كمال وصحة كماله تعالى وكذا قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا
 فان شذذه الله تعالى الظلم لا يحل التبع والتبديل لانه حاله تعالى لا يبدل تحت القدرة فان قيل في الكلام
 محتمل التاويل لا يحل ان يراد به ارادة الظلم لا بين الداعي والفعل من الملائكة كما في قوله تعالى فاذا هم القرآن
 فاستمعوا له وهم ايماناً فاذ اردت قرينة فكيف يكون محتمل قبل ذلك قوله واما لنبي الله صلى الله عليه وآله وسلم فاما
 ينبغي لزمه انه وبلغه من نبي نفسه في الحكيمات اي ما في مثله في الاطعام الشرعية فاقولنا في الاقرار ان الله ان الشك
 لغلاف على الف درهم من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ هو قوله من ثمن العبد محتمل في قوله واما لزمه الف درهم
 من العبد لانه قوله على الف يحتمل الاسباب المختلفة فاذا قال من ثمن العبد صار محتمل ان قال لغلاف على
 الف كان محتمل ان يكون مع الف درهم بعد ذلك لا يفي بما في قوله من ثمن العبد يكون محتمل في قوله لغلاف
 على الف ظاهره لزوم غير عرض وهو محتمل التاويل بان يكون من ثمن العبد فاذا اتم التاويل لا يكون محتمل خلاف
 قوله من ثمن هذا العبد فانه لا يحتمل التاويل **والجواب** ان يقول قد تقررت من قبل ان هذا مفسر العلم ما اردت
 على المفسر المبرر بغيره عليه فكيف يكون هذا محتمل على ان هذا يحتمل الرجوع والاستسقاط بان التزامه بغيره من
 ثمن العبد او اتمام المفسر بنسبة على الرجوع الالف مطلقا وبغير المفسر اثبات الجهنم اللهم الا ان يجاب ان
 الحكماء قالوا لا يورثها العقل بين المفسر والملك فلهذا جعل الحكماء احوالاً ويجوز ان يقال ان ليس محتمل حقيقة بل هو
 بمنزلة الحكم في انقطاعه عن احتمال النسبة وحيث ان الحكم والمفسر لزوم العمل به مما يجوب لكل واحد منهما الاحتمال
 ويقينا ومعناه عدم استباحة بينهما في الحكم كما يقع بين المفسر والنفس لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد
 وانقطاعهما عن الاحتمالات كما استويا في النفس والظواهر في احتمالها التاويل والتخصيص واما احتمال
 المفسر للنسبة فلا يورث وبها في العمل ولا في الاعتقاد لان موجب ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل والتخصيص
 والظواهر بينهما في ترك لزوم العلم في الحكم في كل خاص ثم لهذه الاربعة وهي الظاهر والنفس والمفسر
 والملك اربعة اقسام بلها اي تضادها او تساويها في المرتبة يعني ضفاد هذه الاربعة تساوي ظهور تلك الاربعة
 في المرتبة وهذا الظاهر الخفي لان ضفاده وهو بعارض غير الصفات على الاولي مراتب الخفاء حتى يزول مجرد الطلب

لما كان

كما ان ظهور الظاهر وهو ظهور المراد بنفس السماع من غير تأويل على اولى مراتب الظهور وهذا النص المشتمل ان
 ضفاده الزيد الخفي بمنزلة لانه داخل في الشك لم بعد ما في نفسه حتى لا يزول ضفاده الا بالطلب والتأمل
 كما ان ظهور النص بالظهور قصد الحكم بعد ان كان ظاهره بنفس السماع وهذا المفسر المحتمل لان ضفاده الزيد الخفي
 بمنزلة حتى لا يزول ضفاده بالطلب ولا بالتأمل بل ببيان من جهة المشكك كما ان ظهور المفسر ببيان عن الحكم
 على درجه لا يحتمل التاويل والتخصيص وهذا الحكم المشتمل به لان ضفاده الزيد من الخفي بمراتب حتى انقطع
 رجاء زواله في الاصل وسقط المراد منه كما ان ظهور الحكم على مراتب لا يتوهم فيه التاويل والاول في قوله لهذه
 الاربعة يعني اختصارها من الاضداد وهذه الاربعة يعني الاربعة التي هي اربعة ادوات لهذه الاربعة دون
 غيرها **الجواب** ان يقول ما ذكره المفسر منها مفهم من اول الفصل ثم ذكره ثانيا الا ان يقال ما ذكره ولا صار
 بعيدا من ذكره ثانيا فالحق ما في المراد بعارض لاس من حيث الصفات بالرفع والمراد بقوله فالحق الا محتمل
 وقوله في المغفور هو الاستسقاط فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه اي الخفي ظاهرا استمر الكلام مراد الحكم في اللفظ
 سبب عارض ليس في الصفات يعني ان صفة ظاهرة المراد بالنظر الى موضوع المغفور والكنة الكلام في النسبة
 الى الحكم اثر سبب اثر كناية السقطة فانها ظاهرة المراد في الجواب القطع على كل سارق لم يخص باسم آخر لكنها
 صفة في حق الطراد النباش اعارض وهو اختصاصها باسم آخر يعرفان به كما ياتي بيانه قريباً واحترار
 بقوله بعارض سائر الاقسام المتقابلة لان فيها ضفاده المراد بنفس الصفات لا بعارض فيها هذا يكون
 قوله لاس من حيث الصفات صفة مؤكدة او مبينة ذكرها لئلا يتوهم دخول تلك الاقسام في الحد بالنظر الى ذات
 الخفاء في جميع الاقسام المتقابلة خلاف الاصل الا في الكلام هو الا انها محتمل في ضفاده اطراد بعارض فلهذا
 نعرض بغير الصفات تنبيهاً على ان المراد بالعارض ما يعاين بالصفة لا ما يعاين بالاصل ويمكن ان يجاب ان
 لم يحتررها بغير بعارض لما ذكرنا ان الخفاء فيها عارض بل احترارها بقوله لاس من حيث الصفات لان
 الخفاء فيها وان كان عارضاً لكن بالنظر الى الصفات فالحق ان يكون في قوله بعارض ان الخفاء فيها امر
 عارض فاصل فانه بيان حسن بديع **تأويل** الظهور والظاهر بنفس الصفات يعني ان يكون الخفاء الخفي بنفس
 الصفات لتحقيق المقابلة لان اتحاد الجهة شرطية المضادة **تأويل** الظهور بنفس الصفات على اولى درجات

الظهور كذا الخفاء بعارض غير الصفة عاودني درجات الخفاء فيكون مقابلته بخلاف الخفاء والصفة فانه
 خفاء زائلا فلا يكون مقابلته لنفس الظهور فلا بد من ذكر العارض غير الصفة تحقيقا للمقابلة وقيل ان اتحاد
 الجهة والمقابلة وتوحيدها انما اشتراط تحقيق السمتية الاتحاد لا تحقيق المصادمة لان السواد في محلها والبيضاء
 في محل آخر نظر الى السمتية اجتماعهما في شخص واحد جهة واحدة فكذا الظهور ونفس الصفة بخلاف الخفاء في غير
 الصفة نظر الى السمتية اجتماعهما في كلام واحد جهة واحدة وقيل ان ظهور الظاهر لما كان بنفس الصفة وبسبب
 ان يكون الخفاء في هذه غير الصفة تحقيق للمقابلة وقيل الصفة والعارض غير الصفة علة الظهور
 والخفاء وليس في شرط المصادمة اتحادها الاثر ان علة البيضاء غير علة السواد وقيل الظاهر والخفي
 الاسماء الاضافية كلاب والابن من الاسماء الالفية يستحيل في اتحاد الجهة بل الاختلاف لازم اذ يستحيل
 ان يكون الشخص الواحد ابا بالجهة التي كان ابنا بها لان المتضادين لا يمكن تعقل احدى بدون تعقل
 الاخر ويمكن هنا تعقل ما به السواد بدون تعقل ما به البيضاء فعله ان ليس بينهما المصادمة فان قيل
 بل جعلوا المتشاكل مقابل للظاهر باختيار ان فقاءه في نفس الصفة كظهور الظاهر والخفي مقابل للنفس باعتبار
 ان فقاءه بعارض كظهور الظاهر قيل وجعلوا كذلك لكان صحيحا لكان عارضهم بيان تعاود درجات
 الخفاء بما مقابلة تعاود درجات الظهور جعلوا الخفي في مقابلة الظاهر لانهما في نفس الخفاء كما ان الظاهر
 نفس الظهور وجعلوا المتشاكل في مقابلة النفس لازدوا في مقابلة الخفي كازدوا في ظهور النفس على الظاهر وعلا
 الاعتبار الجمل والمتشابه ولو جعل المتشاكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان فقاءه في نفس الصفة كظهور الظاهر او
 جعل الخفي في مقابلة النفس باعتبار ان فقاءه بعارض كظهور النفس لم يحصل في المقصود كذا يفهم من التحقيق
 في التعريف بخلاف ما ذكره في التسمية السرفية الخفي اسم لما يشبه معناه وفي المراد بعارض في الصفة
 قيل لا ينفك بينهما اذ العارض انما يكون في الصفة ولو قال وفي المراد من حيث الصفة لكان مما لا فائدة من
 مثاله انما الخفي في النفس في قوله تعالى السارق والسارقة فانه ظاهر المراد في حق السارق انما في الجواب القطع على
 كل سارق انما يخص بالعلم ان لا يكون كل من سرق اهل المسكن هذه الآية يفهم ذلك ولما قيل ان يقول ان هذا الكلام نص
 في حق السارق لانه سبق للجواب القطع على السارق لا ظاهرا ويمكن ان يراد بانفسه انما اطلق لفظ الظاهر

النفس

بالنفس

في النفس لان كل نفس ظاهر وليس كل ظاهر نفسا قد خرج اصطلاح الاصطلاح او نقول انما اطلق ذلك ليطابق
 ذكر الخفي خفي في حق الظاهر والناس لا يقتضاهما بل انما يعرفان به المكان فعل كل واحد منهما سبب فعل السارق
 وهو ان هذا على غير سبيل الخفية والاختلاف لا سببا يدل على اختلاف المسماة لان الاصل ان يكون لكل اسم سبب
 خاصة فاختاروا السارق الذي هو خلاف الاصل فلهذا العارض في نفس الآية على السبب في تعينها وجوب القطع
 عليها فانما يشبه المراد ان اختصاصها بالعلم اخر نقصان في فعل السرقة او لزيادة فيها فاذا كان الزيادة يمكن احاطة
 بالسارق في الجواب القطع بطريق الدلالة وان كان نقصان لم يمكن فاما علنا فوجدنا الاختصاص بالظاهرة الزيادة
 فيه فالحفا في السارق دلالة وفي انباشت نقصان فيه فم تحقه وذلك لكان السرقة في السارق عبارة عن اخذ مال الغير
 بغير المسامحة من عين الماخذ الذي قصد حقه ولكن القطع معطى بعارضه او خفية وفي الموضع وجود
 في الظاهر مع زيادة مكملة لانه لا ينفك الذي يسارق عن عين النقصان بنوع عقلة اعترفته فكان
 فعله ان سرقة والمكمل فيانية فهو فنان اختلاف الاسم في حقه لزيادة حذارة في فعله ونقصان فيانية
 فيشت وجوب القطع في حقه بالظن في الاولي كثرة حرمة الحرب محرمة النافذ واما الثاني فانه يسارق
 عن عين من علمهم عليه فحازت عن ليس بماضيا للمفوض ولا فاما هذا الى معظم من المارة فكان مع السرقة
 فيه ناقضا فهو فنان اختلاف الاسم في حقه نقصان في فعله فاما احاطة بالسارق لان تعديته الحكم بالمعنى الذي
 هو في الفسخ ودونه في الاصل باطل في الحذر وفيها تندر بالمشبهات فلا فالا بوليف لو فانه يوجب القطع
 تسليما بقوله عليه السلام السارق امواتنا كسارق احيائنا فانه يدل على وجوب القطع نظر الى اطلاق اسم
 السارق ونظر الى حرف التسمية في العموم في الملل المقابل له ولان النسيب فيانية فاصفة اذ فيه نسيب
 القبول وبتك حرمة الاموال باخذ الاكفان منهم فكان احق بشيء الزوال عليه كذا ينفع به الباب والجواب
 عن الاول بان اطلاق اسم السارق على طريق الجواز بدلا من صحة النفي فانه يعلم ان يقال للناش ان ليس
 سارق ولا يمكن اثبات العموم نظر الى حرف التسمية لان الخفي قابل للعموم اذ ليس هو في كثير من الصفات
 مثل سارق احيائنا فلا بد من حمل على اخص الاوهام وهو محتمل ان يكون في القطع او لا لانه او غير فلا يشك
 القطع مع وجود التسمية في الثاني بان الباب ينسد بالتعريف فلا يجب الحذر في نقصان في السرقة فيه

ن

عن تقدير السارق لا يخلو ما ان يكون صادقا على الظاهر والناسي او لا فان كان صادقا علم ان اخضاها
 بالجم آخر باعتبار كونها اخضا منه والحكم الثابت في الامم ليس بخفي في حق الاخص بل معلوم ان الاخص واقل
 في حكم الاغم وان لم يكن صادقا عليها اعلم ان اخضاها بالجم آخر باعتبار كونها متباينين لم والحكم الثابت
 على احد المتباينين ليس بخفي في الآخر بل معلوم ان خارج عن حكم قبل النسبة بينه وبينها مجزولة فان هذا السارق
 صادق عليها لان كل واحد منهما يافد على الآخر عاود الحفية عن حرز فلا يكونان متباينين لم ولا يعلق عليها اسم
 السارق في صدق حده عليها بل انما يختصان بالجم آخر بكونهما اخضا منه ولو كان اخضا منه
 كما في اصلاقي اسم الاغم وهو السارق عليها لاسم الاغم بكمال موجود في الاخص فلا صارت النسبة بينه وبينها مجزولة
 صارت الالة نفيته في حقها فبما لا بد من الدليل الا اني ذكرنا من حذف وزيادة قبل تقديره لا في حقها
 بالجم آخر بكونها مع جهالة النسبة بينه وبينها او مع صدق حده عليها اذ بدون هذا الاسم ذلك الدليل لا يقتل
 لما كان هذا السارق تمام موجودا في الظاهر مع زيادة علة كان الظاهر اذ لا تحت اسم السارق فكيف يتحقق
 بالجم آخر وكيف ثبت في حق الاخص في حق بالدلالة دون العادة قبل لا يذهب المالك عن الحافظ البقطنان
 بنحو علة تفسيرية كان فعله شبه فعل المجاهر فيقص فيه مع الحفية لكن لما كان قطع بد السارق بمعنى
 الجناية وكان السارق المكل في الجناية لما بينا اثبتنا فيه في السارق بالدلالة ووجدنا الجاني دونه في مع الجناية
 لما بينا ما ثبت فيه في السارق ولان الحد ما يندرج بالثبوتات وهما تحت آخر ذكرته في شرح الحاشية
 ناقلا من صحيح الجواب وكذا في قوله تعالى انما العزائير والزاني قد تقدم وقد تعميم الزانية على الزاني واما في السارقة
 عن السارق ظاهر من مبتدأ محذوف في الجملة تعليل لقوله وكذا في قوله تعالى انما العزائير والزاني اي في الجواب
 المحذوف كل زمان لم يتحقق بالجم آخر في حق اللوطي لا اخضاها بجم آخر بكونها مع جهالة النسبة بينه وبينها
 وهو اللوطي في حق الملك ولكن تغاير الاسامي يدل على تغاير الاسامي المعاني ظاهر فلهذا العار من بعد اسم
 الزاني وضعت الالة في حق فخرنا ان اخضاها بجم آخر لفتقنا في فعل الزاني بجم آخر بكونها مع جهالة النسبة
 ومحذوف زيادة لان الزنا وقصا الشهوة الفج بجم آخر في المار في محل محم مشتبه به في المعية موجود في اللواط مع زيادة
 لان ذلك المحل ارضي بزيادة في حق فلهذا كانت حرمها الكبر حرم الزنا شرعا وعقلا لان حرمه ذلك المحل

لا يفتل

لا يفتل الاكتشاف بكاشف ما ثبت الحكم فيها بطريق الدلالة وقال في المصنف لا يفتل لان الزنا انما يوجد
 بالثبوت في الطرفين فكان غالب الوجود واللواط يوجد بشبهة في الغافل واما المقتول فلا يفتل فيها فثبت
 قاصد الوجود بعقود واعتبار الحدود شرحت زواج والزواج انما يجمع اليه بما يوجب وجوده لا يفتل
 وجوده ولان الزنا يملك البشر صلا لان ولد الزنا يملك حكمه لعدم وقوع جماعه ولا كذلك اللواط ولان
 الزنا يفتل عند الغرض لانه يوجب اشتباه النسب بخلاف اللواط فانها لا توجب اشتباه النسب فلم يكن
 مثله فلا يستقيم الحاقها به ففوضها في الحدود التي تندرج بالثبوتات **سبيل** لانه تعلق الحكم بما ذكرتم فانه لو روي
 بعجز او بعقود لا يوجب لها يجب الحد ولم يوجد افساد الغرض ولا اهلاك الولد **سبيل** المعبر الحد وبقية الحكم
 الشرح للجنس لا الافراد وحصل الزنا لا يخلو عن فساد الغرض ولا اهلاك الولد بل هو الغالب كذا في الكشف
 ولو حلف في امثال الخفي في الحكميات ايما كذا في ذلك لا يفتل لان ذلك ظاهر فيها يتفكك به الزعم
 من القوام بتعال لظاه لان مفهوم السامع الذي يفتل اهل اللسان فبما في حق العيب والرمان لم يارة
 مع التفكك فيها عند اليونان ومحذوف في حكمها من القوام لانها من اخر القوام في الاصل فلهذا تحت الحلف تحت
 بالكلية وتصور مع التفكك فيها عند اليونان في حق كذا لان القوام اسم للتفكك وهو النعم قال
 الله تعالى العقبوا ما كنتم ايما متعصبين والتمتع انما يكون بامر رابع عايد اليه به القوام والبغاء وهو العزاء
 لان ما به قوام البدن لا يسج تنقابه عرقا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وفي بعض بالجم
 النعم فدل ذلك على ان التمتع زنا بغير عايد العزاء والدور والعيب قد يقع في القوام وقد يفتل
 به في بعض الاماكن والارمنه والرمان في بعض الدور قد يقع به القوام اي هو قوة في جملة القوية
 او ليس كذا فاما حرم من ومنع التفكك بها فلا بد فلان في الحلف فلا يفتل بالكلية وحكم الخفي وجوب الطلب
 بالمراد وقع على الجملة في قول الحفار فيمكن العمل به بما يمكن من النقص لان ما لا يتوصل اليه بالوجوب
 الا بطلب كوجوبه وطريق الطالب لظهور المراد على ما قررنا في المصنف **سبيل** حكم الله في الاثر الثابت
 بذلك في قوله ان يكون الخفي مؤثرا او وجوب الطلب ليس كذلك **سبيل** اضافة الحكم الى الخفي من باب اضافة
 الشيء الى عمله كسواكن البيوت الى حوائط الخفي والمحل لا يؤثر في الظروف او المراد بالحكم الخاصة نظر الخفي في طلبها

من اشكاله وادخله ونظيره اي نظير المشكل في الاصطلاح واما لم يذكره مثالا من الكتب كما مثل بعض المشايخ كما رأينا في
تلك الكتب من اشكاله البشري في بعض الشروح اي نظيره في الاصطلاح الشرعي مما لم يرد في وقت حلفه بهذا او نظيره في الاصطلاح الشرعي
في هذه المسئلة هو ان ادخله في الاصطلاح لا يندم ما دام ان هذا الكلام ظاهر في الحمل والربط وهو غير المراد
لان الادام ما يוכלل من الجبر متعالمه واما في هذه المسئلة فيدخل تحت الجبر فاما هو اي هذا الكلام في الاصطلاح والربط
والجبر لا يدخلها واشكالها واما ما يוכלل متعالمه واما في هذه المسئلة فيدخل تحت الجبر متعالمه وتارة فيدخل
وهو ما اذا غارت تحت الجبر ان اشكاله امر باقية يتناول في معنى الاستدلال ولذا لم يطلب معنى الادام الذي لا يطلب الادام
اذا ما في ادخلها واما في هذا الكلام فيدخل تحت الجبر حقيقة الحقيقة فيما يختص بالجبر ويصطفي الجبر لكونه قابلا
به لان ما في هذه المواضع من المواضع بالافضل والاضحى ثم يتناول ان هذا المعنى في معنى الادام
ان يوجد في الجبر والبعض والجبر ان لا يدخل في الجبر وهو الظاهر من مذهب الجبر لان لا يوجد في الجبر لا يصح
بها وانها لا تدخل في الجبر فيكون ما في هذه المسئلة في معنى الجبر فلا يدخل تحت مطلق اسم الادام من غير شبهة وقال محمد بن
رواية عن ابو حنيفة انه يقول ما ذكرنا انه مشتق من المواضع في الجبر متعالمه وهو ما اوضح له
فيكون ادما وقد قال عليه السلام سيد ادما لعل الجنة التي لنا نقول هي ما في هذه المسئلة في معنى المواضع لما قلنا ان تمام الموافقة
بالافضل والاضحى فلا يدخل تحت مطلق لفظ الادام واما الحديث فلا ينتهي من حيث يقال للخليفة سيد العرب
والعجم وان لم يكن في الجبر **فان** ان بين الایمان في العرف ولا شك ان هذه الاشياء يطلق عليها اسم الادام
فينبغي ان يدخل الایمان في لعل الاختلاف في هذه المسئلة بنا رجحا في العرف وعادة النكاح لعل عاداتهم
في زمان لا يفرق الجبر وما وان اسم الادام يطلق عليها في زمان صاحبها لعلها متعالمه وان اسم الادام
اطلقوا عليها ولعل ان يقول ان الخفاء في قوله لا ياتم في حق الایمان والبعض والجبر لا يخفى في قوله لا يוכלل
فانكته في حق العرف لزمان فينبغي ان يكون هذا اختيارا في ذلك من كلامه في الخوف بين المسلمين وعلم ان الجبر
بان مع التكملة هو ان في هذا لفظ العرف في العرف والایمان بل يطلب فيها معنى العرف والادام
وحدث فيها لفظ العرف بالنسبة الى التكملة فكان التكملة فيها اصلا والعرف والتدوير بها خارجا فيكون مسئلة
الفاكية في حقها ومعنى الاستدلال في الجبر والبعض والجبر غير غالب فتعاضت جهتا الاستدلال والاصطلاح على

السوا فيكون مسئلة الاستدلال مسئلة في حق المشكل في الاصطلاح والایمان بل يطلب فيها معنى العرف والادام
الموا هو ما احتمل وجوبه ما فوق الواحدية وهو لفظ او كلام احتمل وجوبه من المعاني من غير حرجان لا يندم على
الباقي فصار ذلك اللفظ او الكلام مسئلة لعل ما يوقف على المراد الا بيان ما في هذا المشكل في الاصطلاح والایمان
عليه بالطلب والتامل وانما قال من قبل المتكلم لم يقل من المتكلم ان اشكاله الایمان في الجبر متعالمه والرسول عليه السلام
تدقوا ان الجبر انواع ثلثة نوع لا يقع معناه لفظه كما يملح قبل التفسير نوع معناه معلوم لفظه لكنه ليس
بمراد كمراد القولة والضرورة ونوع معناه معلوم لفظه الا انه متحد لفظه والمراد واحد منها ولم يكن يقبض للاستدلال
باب الترجيح كما اذا اوضح لغيره لم يوال اعتقده وموال اعتقده في هذا الموضع على القسم الا انه لا يندم وجوبه
من المعاني ولا يندم على القسمين الاولين **اصح** الوجوده قد يكون باختيار فيكون ما في هذه المسئلة في معنى الادام
وقد يكون باختيار في هذه المسئلة في معنى الادام في هذه المسئلة في معنى الادام في هذه المسئلة في معنى الادام
المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده الا بيان من قبل المتكلم قبل معناه لا يوقف على المراد الا بيان من قبل المتكلم
ويقبل في حق البيان بدلالة في حق الكلام في ما تقرر في مواقع الكلام وبدلالة ما ذكره في المتشابه من توقفه في زيادة في
الحقا في غير متبته الجبر الا ذلك ونظيره اي نظير الجبر في الشرعيات اي في الاصطلاح الشرعي قبلها وحرم الربوا فان المتكلم
من الربوا لفظه هو الزيادة مطلقا ويراد به في الاصطلاح بالاجماع لان الجميع ما في الاصطلاح والاستدلال
فلهذا مطلق الزيادة يلزم سد باب البياعات بل المراد الزيادة الحالية عن العرف في بيع المقدرات والمكليات
والمودونات المتشابهة كالخطة بالخطة والذهب بالذهب بالحدود المتشابهة في الوجود والاداء في الاشياء الستة
وهي قوله عليه السلام الخطة بالخطة والشجر بالشجر والماء بالماء والتمر بالتمر والذهب بالذهب والفضة بالفضة
شلا يحمل والفضل ربوا واللفظ اي لفظ الربوا لا دلالة له على هذا المراد وهي الزيادة الحالية عن العرف في البيع
المقدرات المتشابهة بل لفظه مطلق الفضل فلا يقال المراد اي مراد لفظ الربوا بالتمام في سياق الآية
وساها فيكون محملا ولعل ان يقول فيها ان ينبغي ان يكون قوله فاقروا ما تيسر من القرآن محملا اي لا يندم
وبصفة في جميع الابيات المستمرة وهو ليس بمراد بالاجماع وان الحافظ في تفسيره عليه حرية في جميع القرآن او لفظ
او لفظ المراد الآية الواحدة او ثلث آيات واللفظ لا دلالة له على هذا ينبغي ان يكون محملا وليس كذلك الاول كان

ان لو كان موجب العام الاستغراق كما زعم البعض اما عند من لم يشترط الاستغراق كما هو عند سائر الجمهور فلا
لبقاء العموم بعد التخصيص الا انهم قالوا يصح التخصيص الى ان يبقى ما وضع له اللفظ فيجوز ان يكون التخصيص الى الواحد
في الجنس والى الثلاثة في الجنس ليقى الموضوع له اللفظ بعد التخصيص اذ الواحد في الجنس والى الثلاثة في الحقيقة على ما
سبق في الية الاستغراق وكذلك انما قيل قوله لا يشترط ان يكون له راسا ولا ياكل بيضا ولا يندرجا او شيئا مما يستلزم
نحو ان يندرجا ان يقرب بنوهم حيط المعينة الحيط اسم موضع فيه الخراب بينه وبين البيت فربما في ذلك الموضوع
صح ان لا يكون البيت ايا مسور فهو مفضل بغير مفعول كقيل بغير مفعول يلزمه ايا السائر في الج بافعال
معلومه وهو الاصرار والطواف والوقوف في عرفات لوجود العرف فان النكاح يردون الاستغراق في النكاح
معناه اللغوي لا يقتضي لزوم الج فاللفظ العام اريد به الخاص شيئا من حقيقة قاصرة لا محاربا وقيل يلزمه في
الاخير اللاحق بان يثبت اليه البيت والتصدق به والثاني مبتدأ خبره محذوف ايا الثاني دلالة ونفس الكلام
وقوله قد تترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام جملة معللة ايا قد تترك حقيقة اللفظ بدلالة ونفس اللفظ
بان كان اللفظ متبنا ختم كمال سماه وكان في بعض افراده تصور فحده الاطلاق لا يتناول ذلك الفرد
العام والشان اللفظية حقيقة الصم اذ المطلق ينصرف الى الكمال في المسمى وهذا الصم عمل بالحقيقة القاهرة
ولما قيل ان يقول اللفظ لا يخلو اما ان يكون موضوعا للكامل في المسمى او للمطلق منه سواء كان كمالا او قاصرا
فان كان موضوعا للكامل من غير ان يتناول العام ابتداء فكيف يصح القول بترك الحقيقة واردة الحقيقة القاهرة
والكان موضوعا للمطلق منه فلا يكون اللفظ متبنا ختم كمال سماه فكيف يصح القول بترك الحقيقة بدلالة في
نفس الكلام واجيب بانه موضوع للمطلق لكن بعض افراده اولا واقدم فعند الاطلاق يتناول ذلك
والكان اللفظية القاهرة حقيقة الصم فانهم مثاله ايا مثال ترك الحقيقة بدلالة فنفس الكلام حاصلة وقت قوله
او في هذه المسئلة وير ما اذا مال رجل كل مملوك في مهور لم يعنى ملكا تبوه جملة معللة ان لا لم يعنى
ملك تبوه فصار ترك الحقيقة بدلالة في نفس الكلام والملك تبوه او امته كانت مولا على ان لا يتركه فقبل
العبد ذلك المال ولان اعنى بعضه الا ان ينوي معنى ملكا تبوه وعنى من اعنى بعضه يعقون
لان فيه تعظيما في ترفيع رتبة كما اذا انزل المسمى بقوله لا اكل لحما وذلك لان الحقيقة القاهرة كمالا فلا

يقر

تغير اداة باللفظ الا بالنية وانما لم يعنى الملكا تبوه وعنى بعضه يعقون لان لفظ المملوك
يتناول المملوك من كل وجه لان المطلق ينصرف الى الكمال في الذات والملك تبوه ليس بمملوك من كل وجه
دون وجه اذ هو مملوك رتبة وهذا اذا خرج اذ حال الكمال منه يورث الى الرق بل هو كمالا يورث الى ملكا تبوه
دون مولا فانه تعنى فيه معنى المملوكية فلا يتناول له مطلق اسم المملوك ولهذا لا يورث الى ملكا تبوه
من وجه دون وجه لم يجر تفرقه فيه ايا تعرف المولى والملك تبوه من البيع والهبة ولو كان مملوكا لم يجر تفرقه
فيه ومعنى البعض الملكا تبوه عند الحقيقة كونه فاما ذكره ولا يخلو ايا المولى ولى الملكا تبوه لقصور الملكا تبوه
ولو كانت ملكا تبوه من كل وجه لم يجر تفرقه فيه ايا تعرف المولى والملك تبوه من البيع والهبة ولو كانت ملكا تبوه
البت لم يجر تفرقه فيه ولو كان الملكا تبوه مملوكا لم يجر تفرقه فيه ايا تعرف المولى والملك تبوه من البيع والهبة
فصد انكاح **ان** يقول الملكا تبوه لا يورث عندنا فكيف يصح قوله ورثة البنت **بان** كمالا في
يحل على غير انها ورثة بطل كمالا تبوه لان عقد الكمال لا ينفذ بعد موت سنده بالاجماع وانما ولنا بهذا
لانها اذا ورثت نفس اشكأت بان محذور الرق ثم مات المولى لعقد النكاح واذا لم يكن الملكا تبوه
مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه دون وجه لا يكون تابعا للاطلاق
وكذا معنى البعض لان الملكا تبوه عندنا لا ينفذ فان قيل قوله المطلق ينصرف الى الكمال في الحقيقة
عدم تناول الملكا تبوه ومعنى البعض وقوله المطلق يجرى على الاطلاق في حقيقة عكس ذلك فاقول التوفيق بين
القاعدتين قبل وجه التوفيق ان الكمال على ما عني في نفع يتعلق بالذات كما عني ان الذات لا يبقى موجودة
بدون من كل وجه بل يكون موجودة من وجه دون وجه كالمائة الرقبة الواحدة في الكفاية انها تنصرف الى
الذات الموجودة المرفوعة المملوكية من كل وجه فلا يتناول مقطع اليدين والرجلين لانها لا تكون من وجه لان
الذات من وجه ولا الملكا تبوه ايا الولد والخدم ليعقون الرق او الملكا تبوه في نفع يتعلق بالصفات فلا يوجب انعقاد
صلوات وجه الذات كالعهد والتعقير والعداية والامان والرقبة الواحدة في الكفاية واذا عني الملكا تبوه
وجه التوفيق بينهما وزالت شبهة لان المراد من قول المطلق يجرى على الاطلاق في الحقيقة والصفات ومن
قوله المطلق ينصرف الى الكمال هو تقييده بما يرجع الى كمال الذات دون ما يرجع الى كمال الصفة والرقبة

في الآية تقيدت بالكمال فيصرف الى الذرات المملوكة المرقومة من كل وجه ويجوز على إطلاقه في حق الاوصاف فيشتمل
الصغيرة والكبيرة والموصلة والمكافئة وهما يتقيدان لفظ الحلوى بالكمال فلا يقع على ما هو عليه من دون
وجه وهو الملك المتبني بغير مقتضى البعض ويجوز على إطلاقه في حق الاوصاف فيشتمل الصغيرة والكبيرة والموصلة والمكافئة
وهذا ان الملك يتبني بنفسه بخلاف المديرة وام الولد فان الملك فيها كمال لان المولى يملكها رقبته ويبدأ ملكه
استقلالها بها واكتسابها فلها ملكا مملوكا من غير ضمان تحت قوله ملكي ولي هذا هو كمال الملك فيها
صل للمولى وعلى المديرة وام الولد ولو لم يكن الملك كاملا لكان لغيرها وانما النقصان يمكن في الرق من
حيث انه الرق يزول عنها بعد موت المولى لا محالة لان في المديرة يتعلق العتق بامر كائن وهو الموت فيقع
العتق لا محالة واما ام الولد فاضربها بالشرع عن نبوت العتق لها قال عليه الصلاة والسلام اعتقها ولها
وفضيت تجزئة الحرية ولم يثبت اجماعا فثبت حق العتق في المال لا محالة للحرية بالعقد والملك وان
ثبت حق العتق تمكن النقصان في الرق في الحال وفيه ولي في الحال واما الملك المتبني فلم يتمكن نقصان
رقبته بالكتابة لان عتقه معلق بشرط عدم قبل وجوده **وقال** ان يقول الامر على العكس وهو ان الملك
كاملا في الملك المتبني فاضرب المديرة وام الولد ببيان ان العبد اذا اوتى بالبيع من ملك المولى وبصره الفقهاء بقوله
عليه السلام الملك المتبني عتق ما بقي عليه درهم ولان لو زال الملك بالكتابة لما عاد بعد العتق كما في ام الولد والمديرة
وانما يخرج من يد المولى تحقها بالكتابة وتحويل المقصود بها وهو اداء العبد وبصره الملك النقصات
ولا يملك المولى التمسك به ولهذا لا يملك وعلى الملك بانه لا يملك في ملكه فلا يملك المولى اياها
كاكتسابها فثبت ان المولى لا يملك المقصود بالكتابة بفك الحرج لا اذن في النجاسة لا يملك
واما المديرة وام الولد فمقتضى التحلل في ملكيتها ولهذا لا يقبلان عودهما الى الملك كما كان وذلك لان الحرية
الحاصلة بين ام الولد وبين المولى بواسطة الولد اوجب عتقها الا ان الحرية بعد الانفصال كانت
من وجه دون وجه فيظل بينهما وتلك هي الامانة لا استحقاق بها من الاستحسان والمولى وكذلك في
المديرة بسبب العتق جعل سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتخليكه فوجب صلافة الملك ملكه لا يترك
الى قول المولى ان عليه السلام اعتقها ولها وقوله عليه السلام المديرة لا يباع ولا يوصى ولا يورث وهو

بالتام الحكم

من الثلث كذا ذكر الشراح **وقال** ان الرق في الملك المتبني كمال وفي المديرة وام الولد ناقص فثبت
واحق الخاتمة الملك المتبني عن كماله بجميعه او المصطبر عن كماله فان كانا عندنا ولا يجوز فيها اية
في كماله العين والظهار اعني المديرة وام الولد لان الواجب في الكفارة هو التحريم لقوله تعالى تحريم رقبته
ويجوز اية التحريم اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق في الملك المتبني كاملا كان تحريمه اية التحريم الملك المتبني
تحريم اية وجه الوجه فيشتمل التحريم المذكور في النص فيقع تحريمه عن الكفارة وفي المديرة وام الولد كان
الرق ناقصا لا يكون التحريم فيها تحريم اية وجه الوجه فلا يشتمل التحريم المذكور في النص لانه مطلق والكتابة
من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا فلا يقع تحريمها عن الكفارة فاما كمال التحريم تنبي عن ازالة
الرق فاذا كان الرق كاملا كان التحريم كاملا واذا كان الرق ناقصا كان التحريم ناقصا ضرورة كونه مبنيا
عليه الرق في الملك المتبني كمالا فيتحقق التحريم كمالا فيقع تحريمه عن الكفارة وفي المديرة وام الولد ناقص فلا
يتحقق التحريم كمالا فلا يقع تحريمها عن الكفارة **وقال** ان يقول لانم ان الاعيان اثبات العتق
بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك هو المولى والرق هو الشرع لانه خبر ايجابه
المعروف ولم يعرف ما يدور تحت ولاية المديرة وهو ازالة الرق لا تحريمه كذا ذكر الشراح **وقال** ان
يجاز عنه بان ازالة الملك ازالة الرق فيجوز ان يضاف ازالة الرق الى المقتضى ولها ان يقول كمال
بشرط اكمال الرق من لفظ التحريم ينبغي ان يشترط كمال الملك لانه المراد تحريم رقبته مملوكة والمطلق
ينصرف الى كماله واجبي بالملك ثبت بالانقضاء وهو ضروري فالتقي بما ينطبق عليه اسم الملك ولا يشترط
كامله فيجوز كماله **وقال** ان يقول ان نقصان الملك يستلزم نقصان الرق لان الرق عبارة عن حرج
على كمال العجز كمال المملوكة لغيره ونقصانها بنقصانها فثبت ان الرق في الملك المتبني ناقص كما ان الملك
ناقص ولا يشترط ان يقول ان الملك في المديرة وام الولد كمالا كما ان الرق ناقص فيهما من اية البتة ولما لم يحرج
عن ان الملك فيها ناقص كما ان الرق ناقص فاذا كان كذلك ينبغي ان لا يجوز اعتاقه ولا ايهما كان
العين والظهار والثالث مبتدأ محذوف الخبر اية والثالث دلالة سياق الحديث على الكلام لانه قد يترك
المقيقة به لانه سياق الكلام السياقي بينهما مصدر مجعير السوق والمراد بسوق الكلام ما يورثه

لهيئة وانه قلنا ان اللفظ فوق النسخ مرام وامثاله كثيرة كما ذكرنا في التنازع / وكذا قلنا ان اكل الميتة حرام لانه
سبب الفساد والبدن وغير ذلك وقوله تعالى عطف على قوله عليه السلام اي وعيا هذا قلنا في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والعاملين من سبل الله وابن سبل عقيب قوله تعالى
ومنهم اي ومن المتأقنين من يلزمك اي يصيبك ويطعن عليك في الصدقات اي في قسمة الصدقات وقوله
انك لا تعدل في القسمة يدل على ان ذكر الاضاف في التامية لقطع طمع الملازمين عن الصدقات ببيان
اي بسبب بيان المصارف لها اي للصدقات فلم يكن الصرف بالموجب المصارف مقصودا بل كراهية مطلقا لم يكن ذلك
مقصودا لم يكن الصرف واصبا الى جميع فلا يتوقف الجوز على خروج الموقوف من العهدة اي عهد الركنة على الاداء الى
الكل اي لكل الاضاف كما قال الشافعي لحيث قال لا يجوز الاقتصار على نصف واحد بل الصرف الى ثلثه ثم كل نصف
على بطلان المال وصفة الحج قلنا حقيقة هذه الآية متروكة بسياق هذا الكلام وهو قوله تعالى ومنهم من يلزم في الصدقات
فان اعطوا منها فهو اوان لم يعطوا منها اذا هم يحضرون فانه يدل على ذكر الاضاف التامية لبيان المصارف
لا لبيان ان الصدقات ملك لهذه الاضاف فلم يكن الصرف الى جميع واجبا **والله اعلم** ان يقول ذكر لم يلزم لا ينافي
ان يكون الصدقات صفة للمصارف فلا يدل على ترك حقيقة الكلام وان كونه مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا
كيف وان المراد لا يكون الا المقصود الحقيقة صالحة بالمعنى ويجوز ان يكون الاضاف مقصودا حقيقة ظاهرة
حاصلة بالمعنى لعبارة الكلام كما قال المتأخر واليه لم يقول ان قوله ومنهم من يلزم في الصدقات دل على
ان سوق الكلام لقطع طمع الملازمين وكون السوق لم لا يدل على انه يجوز الصرف الى نصف واحد بل يدل على ان
السوق لقطع طمعهم ولا تنافي فانه يجوز ان يشترط الحكم وهو وجوب الدفع الى جميع الاضاف فلا يكون سوق الكلام
لم لم يكون ظاهرا ولا يكون نصا فتأمل والرابع مبتداء خبره محذوف اي والرابع الدلالة من قبل المتكلم لانه
قد يشترط الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم مثاله اي ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم حاصل بقوله تعالى فتن متار
فليؤمن ومن سار فليكفر فان حقيقة الامر هو قوله تعالى فليؤمن ومن سار فليكفر من قبل المتكلم وذلك لترك
الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم ثابت في هذا الكلام لان الله تعالى حكم والكفر في الحكم لا يامر به اي بالفتنة قال
الله تعالى ان الله لا يامر بالفتنة فترك دلالته اللفظ اي لفظ فليكفر على الامر على صفة المصدر كما الامر على صفة

الفاصل

السم الفاعل ومحل الامر على التوبيخ لانه هذه لما ذكرنا ان الامر لا يتيان الامر به والتوبيخ لا عدمه وما قيل من انه
لا استعانة مع وجود التنافي فجابته قد سبق بوجهين في قوله انزل ان كنت رجلا ثانيا قبل لو كان المراد بالامر
التوبيخ يلزم تعليل التوبيخ بالمستبينة وهو محال لان التعليل بالمستبينة موجب التخيير والتوبيخ بغيره قبل المستبينة
لم يبق على حقيقة بل اريد بها التوبيخ البصر لانه هذه بدلالة من قبل المتكلم لان الله تعالى حكم والتخيير بين الامرين
والكفر فيجب والحكم لا يخير بينهما وحلت ان يقال ان الجميع من الشرط والجواب بمراد به التوبيخ بدلالة من قبل
المتكلم اذ جاز ان يكون في التركيب غير كسبه غير ان يكون في اجزائه دلالة على ذلك المفعول كما اريد مجيء قوله لا
يفصح عدم الوصول من غير ان يكون من في اجزائه دلالة على فلو كان الجملة الشرطية منها للتوبيخ لا لكل واحد
من الشرط والجواب لعلنا قلنا ان يقول لما كان الجملة الشرطية للتوبيخ كيف يصح قوله ان الامر منها للتوبيخ وكيف
ينبغي ان يثبت الامر للتوبيخ بهذه الآية ويمكن ان يجاب بان المعنى في الجملة الشرطية هو الجواب المقيد بالشرط
فحقيقة الجملة الشرطية حقيقة الجواب المقيد بقيد الجواب ان كان جوبا لجملة خبرية نحو ان يجتنب الكرمك
والكان انشاء الجملة استغناء لثبوتها وان جاز ما كره والجواب بانها امر فصح القول بكون الامر للتوبيخ
وجاء في الاصل وهو ان الحقيقة قد تشترك بدلالة معنى يرجع الى المتكلم قلنا اذا كان بشارا اللهم فان كان
الموكل مسافرا انزل على الطريق فهو اي ما تشكّل بشارا اليه على المطلق او المشوي والكان صاحب منزل
فهو على النبي اي على غير المطلق فان حقيقة هذا التوكيل بشارا مطلقا في الصورين لكن ترك المطلق بدلالة
قال المتكلم وهو انه اذا انزل على الطريق فما لم يدل على انه يطلب اللجم يتعذر به فيصرف ذلك في المذهب الا ان
يجوز ان يشترط اللجم الذي يكون مشتركا بنفسه للملك ومن هذا النوع اي من النوع ما تشرك الحقيقة بدلالة من
قبل المتكلم بعبارة الفور الفور هو الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلبت فاستعملت للسرعة ثم
سميت به الحال الى لا يثبت فيها لعل جاز في ملان ثم فورة اي من ساعة وسج العقبات مثل هذا
البيان بين الفور لا انها تقع في الحال والساعة وقيل لانها مصدر من موزان العقب وانشاء امثال
على الفور حاصل اذا قال رجل لا ادرى فقال بفتح اللام امر اي اميل وكذا تعذر اي بفتح الال فقال لا ادرى
والله لا تعذر بصرف ذلك اي هذا القول وهو قوله لا تعذر الى العذر المدعو اليه لان حقيقة هذا الكلام

مطلق التقدير فيقضي ان يحتمل ان يصدق ان كان مع الراجح او مع غيره او مع غيره او مع غيره
اليوم او غيره لكن ترك اطلاقه بدلالة ان الحكم انما هو المعلوم انه اخرج الكلام خارج الجواب للامور وان قد دعاه
الي تقدير الغدار الذي بين يديه لا بالخبر فيتقدم به واذ التقيد كلام الراجح بتقدير الجواب به اليه لانه بناء عليه
فصار كانه قال والله لا اتقدي الذي دعوتني اليه بطريق ذكر المطلق واردة المعين حتى لو تقدير مخالف بعد ذلك
اي بعد الغدار المصدق اليه مع الراجح في منزلة اي في منزلة الراجح او في موضع اخر او مع غيره بما يطر الراجح في ذلك
اليوم لا يحتمل الخالف فان قيل المصدر الذي دل عليه قوله لا اتقدي بكرة في سياق النفي فيكون المعنى لا اتقدي
تقديا فيقضي ان يحتمل بكل تقدير يوجد منه فكيف يحتمل على الخصوص وكيف يبرمهناه لا اتقدي الغدار الذي
دعوتني اليه قبل سئل ان النكر في سياق النفي فيقضي العوم لكن الغرض المحض عند قيام الغرض المحض
وهنا كلام الراجح فيرسم على ان المراد منه الغدار المحض فكان قال لا اتقدي الغدار الذي دعوتني اليه
ينقض هذا اذا قال المدعو والله لا اتقدي اليوم فانه يقع على كل تقدير يصل منه في ذلك اليوم
من قبل الحكم على ترك الحقيقة او لو كان مراده الاستغناء عن الغدار المدعو اليه لا اقتصر على الجواب على ان ادعى
قد الجواب وهو اليوم ولما عاين الراجح ففقط بل على انه ابتداء في الكلام لا يقال ان قوله والله لا اتقدي اليه
زايد على الجواب اذ الجواب يتم بقوله بان يقول لا يخفى ان يبرمهنا لا نقول لا تسع مثل في الزيادة زيادة
لانه روي عن ما في السؤال بخلاف قوله لا اتقدي اليوم واذ اقامت المرة مثل اخرى حين الغور اياه وكذلك اذ اقامت
المرة لتبريد الجواب حال اياه مبردة للجواب البيت فقال لها الرجوع ان خرجت فانت كذا اي فانت طالق كان
الحكم وهو الحتم معقورا على الحال اياه على تلك الجزية لان حقيقة هذا الكلام مطلق الرجوع فيقضي ان يحتمل
بمطلق الرجوع سواء خرجت في الحال او بعد زمان لكن تركت حقيقة بدلالة معي يرجع اليه المسك وهو ان غرض
المستلزم ووجهها في الحال لا مثله خضرة في تلك الساعة دون غيرها وادري به بالجزية المعينة على طريق ذكر المطلق
وارادة المعين فصار كانه قال ان خرجت هذا الجزية فانت كذا اي فلو خرجت بعد ذلك لا يحتمل الاطلاق
ولما قيل ان يقول ان المعنى الرجوع اليه المستلزم في هذا المثال لا يخلو اما ان يكون هو ارادة خروجها عند غضبه
او صافه وقت خروجها البيت او لا يحتمل وجهها ثالثا من حيث الظاهر لا يستقيم الاول لان غضبه حيث
الاعنف

الم غضب لا يقضي قطعا ان يرد مع مطلق الرجوع الجزية المعينة وهذا لا يخفى على احد بل يحتمل ان يرد مطلق
الرجوع ويحتمل ان يرد الجزية المعينة وكذا الثاني لانها يكون ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام لا بد لانه معي يرجع
اليه المستلزم ويحتمل ان يحتمل ان يكون خضرة وخضرة وقت خروجها جميعا لولا يبره ما ذكر في بعض الشرح ان الباعث
بما في الرجوع غضبته وما ارادت من الرجوع بين يديه وهذا النوع من الجواب تفرد به اليه فيقضي ولو لم يسبق اليه
في هذا كما يقولون قبل ذلك ان الجواب نوعان مبردة وموقفة فخرج اليه فيقضي فتمثالها وهو ما يكون مبردة
لغطا وموقفة معي واحدة في حديث جابر حيث داعيا بالانقرة انسان تخلف ان لا يصره ثم نصره بعد ذلك
ولم يحتمل والخامس دلالة محل الكلام انه ترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ
اي معناه الحقيقي شرعا كما في كلام الحرة بلفظ البيع واخراته وكذا قوله هذا اليه للعبد المعروف بالنسب وسأعقل
كافة قوله هذا اليه لا يبرمه سنا من المولى فاذا لم يقبل حقيقة تعين الجواب مراد التفسير ومثالا لما ومثال ترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام انفقاد لكلام الحرة بلفظ البيع والهبة والتبليد الصدقة بان قالت الحرة بعثت نفسي
منك او هبت او ملكك او تصدقت نفسي لك فقال الراجح تبليد ينقض الكلام لان حقيقة هذه الالفاظ
فعلية الرقبة ونفس الرقبة لا يقبلها شرعا فتركت وتعين الجواب وهو الجواب وقوله عطف على كلام الحرة اياه وقوله
قال الله لعبدده وهو اياه والحال ان العبد يعرف النسب بخبره الرقبة غير المولى والصورة ان هذا اليه فالعبد المستبر
النسب غير لا يقبل حقيقة اللفظ شرعا فتعين الجواب وهو العتي وكذا اذا قال المولى لعبدده وهو الكبريت
اي المولى ومعرفة النسب بخبره هذا اليه كان مجازا الجملة التعليل لقوله وكذا اذا قال اليه اياه لانه كان مجازا
مع العتي عند اليه فيقضي لان العبد اذا كان الكبريت من المولى لا يحتمل حقيقة اللفظ صما وعقلا فتعين
المجاز فلا ما اياه حيث بلغوا الكلام عند هما في هذا الخلاف بنا اياه ما ذكرنا في فصل الحقيقة والمجازان الجاز حلف
مع الحقيقة في معنى اللفظ عند اياه عند اياه فيقضي في هذا اللفظ صح فصار اليه الجواب وهو الجواب عند هما في هذا الخلاف
لا ينقض الجواب حكم الحقيقة وهو مبردة لاستحالتها محلا لا يجاز اليه الجواب ويلغوا الكلام على ما سبق
في تعليل الفصول لما خرج من بيان وجه البيان بذلك النفاذ في بيان وجه الاستدلال بذلك النفاذ وقوله
في تعليل الفصول لما خرج من بيان وجه البيان بذلك النفاذ في بيان وجه الاستدلال بذلك النفاذ

20

ولا يبرمه

النفس ولو لم يكن قطعت كما هي اثبات العقوبات بها لان العقوبات تنذر بالشبهة فتقوم حينئذ بغيره لا
تأيد لانه انما بالنسبة الى اصحاب الشاخص اذ هي تثبت العقوبات بالقبول اليهم والى المكان بالنسبة الى بعض
اصحابنا فمما لا يتصور العقوبات بدلالة النفس لانها قبلي لا يثبت بها المدود والكفارة لانها
لا تثبت بالقبول فلا يكون تأييد اذ الذي يثبت على يكون مجعلا عليه قال اصحابنا تعليل لقوله في اثبات
العقوبات بدلالة وجوب الكفارة في الجماع بالنفس او بعبارته النفس وهو قوله عليه السلام اعتق رقبته الحديث
لما خرج الى الزين جارا ومال يملك واهلكت بعني وانفت امراني في نهار رمضان وفي الاكل والشرب بدلالة
النفس لان العلة في الجماع بالجماع الجناية على الصوم وهو موجودة في الاكل والشرب فيجب الكفارة بهما بدلالة
النفس وفي الكفارة مع العقوبة لانها وجبت جبراً على الجناية فصار عليها فلما اوجب اصحابنا الكفارة بدلالة
النفس علم انها قطعية **فصل** ان يقول اثبات العقوبات بما لا يدل على كونها قطعية الاثر انما تثبت
بافعال الاطراف وعند اكثر العلماء وكذا اثبتت اسباب العقوبات في ما ليس الحكم بالبيان وفيها شبهة
واجب بان المراد بالشبهة المانعة افعال النفس التي ينشأ بها المدود والكنارات ففرقة الشبهة الواقعة في
طريق دليل الثبوت فانها لا تمنع **فصل** الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بحضر الشبهة بغير السماع فيكون
الفقيه وعرضه حواشيه بها وجوب الكفارة بالاكل والشرب في الشبهة المشقة من علو طبقة بعد ان يلفه
حديث الاخر الى فصول غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة **فصل** الشراعية الدلالة ان يكون المعنى الذي يعلق
به الحكم المنصوص عليه ثابتاً في نفسه اهل المسائل فاما ان يكون الثابت بهذا النص مما يعرض اهل
اللسان فليس شرطاً وقد بينا ان معجز الجناية في رسال الاخر الى ثابت لغة مفهومة لاهل اللسان بلا شك فيكون
من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك في غير حوزة النفس وهو كفاية في المحتاج فيه قد يشبه على الشافعي بناء
على انه يعلق الحكم بنقض مع الجناية اما بالجناية المقيدة بالدلالة المعينة وهو الوجع لا يخفى وفي الجناية فلا
يقدم ذلك فيكون من باب الدلالة كذا في الكشف او لعل انما الاشتباه في وجوب الكفارة بالاكل والشرب وهو
دلالة النفس وبسبب المساواة بين وجوب الكفارة بالجماع وبين وجوب الكفارة بالاكل والشرب بحيث لم
يقع للمعنى شبهة ثم بعد ذلك لم يفرقنا خلافاً في الجماع والاكل من اهل الاجتهاد فكل من التقصير قبله لا بد

وكيف

بعض الاربعة

ولما

من

ط

النفس

النفس كذا في الكفاية فان قيل الجماع ليس بغير الاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت
اداء الصوم وقت الاكل والشرب عادة ووقت الاسباب المنقضية الى اللطام من تصرفه الطعام وغير
ذلك فينتج فيه بالنسيان غالباً وهو ليس بوقت الجماع عادة قيل الاكل والشرب عزيمة في اسباب الدعوة
او بدعوة النفس اليها ولم يكن الميل اليها قاصرة حاله لانه يغلب البشر والجماع فخاصة اسباب الدعوة
لكنه كمال في حاله لان هذه الشهوة تغلب البشري لا يصير جماعاً وهذا يذهب من قبله كذا في سبب ذلك
المعصود فيكون هذه الزيادة بمقتضى ذلك المعصود فاستويا فحق الاستدلال كذا في شرح المنار **فصل** في الوقاع
نريته في الجناية في الاكل والشرب ان الجماع فعل يوجب الضاد صومين صوم الرجل وصوم المرأة ولذا قال
الاخر الى بلكت واهلكت لان في الجماع داعين طبع الرجل وجميع المرأة وفي الاكل داع واحد فشرح الزواجر
فيما لم داعين لا يكون شرعاً فيما داع واحد **فصل** الجواب عن الاول ان الكفاية انما تجب بالجماع بغيره
لا يوجب عليه الاضاد صوم وانما ضد صومها بغيره وانه وجبت عليها الكفاية اي الاثرين انما لو لم
تكن صائجة او كانت تاسيتم للصوم في الجماع بغيره الكفاية والجماع بهما لم يوجب الاضاد صوم واحد من الكفاية
الفضل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه لواحد فحرفها اذا كان الفعل معصية
فان ادبرها ان ضد العصيان فالأثر لا يساخره كذا في الكشف اي **فصل** اعتبار هذا المعنى اي على اعتبار ان
مخرجهم التام في لرفع الاذي قيل يد ارا الحكم اي حكم النفس على تلك العلة اي على ما في النفس وجود او عدم ما يقع
اذا وجد ذلك المعنى وجد الحكم واذا انعدم انعدم الحكم والكانت صورة النفس مخالفة لكون المعنى قطعياً قال
الامام ابو زيد الجملية معلومة وتوقف تعليل الدوران الحكم على تلك العلة اي حيث قال الامام ابو زيد الربيعي
لوان وما بعدون التام في كرامة اي تعارضوا فيما بينهم التام في كرامة لا يحرم عليهم تافيف الابوس لا يتعار
بين الاذي مع ان ظاهر النص يحرم التام في الصوم والاطلاق ومن هذا قيل الحكم في ثبوت معلولا
بعلته خصوصاً يعني بانها تلك العلة كذا اذا انفردت عبارة النفس ودلالة عبارة ذلك النص ترجحت
الدلالة على العبادات **فصل** في هذا القول يد ارا الحكم على العلة وجود او عدمها وتجل الى يكون عطف
على قوله لوان وما بعدون فيكون من قول القاضي الامام ابو زيد يسع الايمن العاقرين عن السعي الى الجمعة

Co

المحقق لان محجر المحر لا يتصور وكذا محجر ترمي الى الغرض نفسه فصار كأنه قال فمحجر رتبة محلوته فهذا اثره على
المقصود لا يتحقق معبر المخصوص الابه فكان ثابتا بطريق الاقتضاء **فقال** ان يقول بدخل في هذا المحر المحذوف
فانه من يدعي المخصوص لا يتحقق معبر المخصوص الابه كالا هل في قول نقاد اسما الفريضة **فقال** بان المحذوف
عند عامة الاولين من اصحابنا المتقدمين والاصحاب المتأخرون وخبرهم باب المقصير لا فرق بينهما فخل
المصدر افتار هذا المذهب وهو الظاهر حيث اطلق في تعريف المقصير او يقال المحذوف قد خرج بقوله زيادة
على النص لانه ثبت لفته وما يدعيه عليه النص لفته لا يكون زيادة عليه بخلاف المقصير فانه ثبت لفته لانه
يرد عليه ان المكان والزمان والمفعول لم يقتض الفاعل مع انها غير ثابتة لفته على بل لفته واجيب بان المقصير
كما لم يكن ثابت لفته سؤالا كان ثبت لفته او موزولا وفيه نظر لانه كما هذا يتصور الفرق بين الضرور
والضروري حيث جعل الفاعل المصدر من الثابت لفته وجعلوا الزمان والمكان والمفعول من الثابت
ضروري مع ان الفعل يدل على كل منهما على السواء فالفرق بينهما يكون بعضها ضروريا وبعضها لفظيا امثلا
ثم انما ليس المقصير مقصير لان مع المخصوص لا يتحقق الابه كان النص اي المخصوص اقتضاءه اطلب
ذلك المز يدعي لفته معناه اليلج ونفس النص معبر النص اي يلج معناه بالنظر الى لفته فلا يجرم بكونه
ذلك المز يدعي مقصير النص في هذا الكلام بيان وفي التسمية المقصير بهذا الاسم **فقال** المقصير عند تابع للنص
ولهذا لم يجعل الايمان مقصير الكتاب بالشرع لئلا يكون رأس العبادات تبعا ودخل الشيء ليلج في نفسه
معناه يشير الى ان النص متوقف على المقصير فكون المقصير مفتقرا اليه والنص مفتقر اذا كان المقصير
مفتقرا اليه كيف يكون تبعا والنص لما كان مفتقرا اليه يكون اصلا **فقال** جاز ان يكون الاصل
مفتقرا الى شيء ولا يكون تبعا كالصلوة والطهارة فان قيل لفظا كان للنسبة فوصف ان يكون المخصوص
نسبة المقصير وليس بمقتضى حقيقة قيل في باب تنبيه الاقتضاء الشرع بالاقتضاء المحبس فانهم مثالا
اي مثال المقصير في الشرعيات اي احكام الشرع وقوله اي قول الزوج لا حرة انت طالق فان هذا
قوله طالق لغت المرة اجد وصفها بوصف الطالق الا ان اللفظ اي لو كان اللفظ بلقطة المصدر
لان كون المرة موصوفة بالطلاق لا يتحقق الا بالطلاق فكان المصدر الطلاق موجودا ثابتا بطريق
الاقتضاء

الافتضاء ايا افتضاء قوله انت طالق لشيء شرعا فكان مقتضى نفيه قبل الفعل والصفة يدلان على ان
لفظ لا شرعا فان الضرب وضارب يدلان على الضرب لفظ لا شرعا فكيف يكون مصدر قوله انت طالق وهو
الطلاق ثابتا بطريق الافتضاء لشيء يكون مقتضى قبل المصدر لفظ ما يحصل في الخارج لغير هذا الفعل
والصفة ويكون هذا الفعل والصفة اخبارا عن ذلك المصدر نحو زيد ضرب او ضرب فان الضرب في الخارج
حصل بالاجزاء اياه في الخارج لا بقوله زيد ضرب او ضرب وفي قوله انت طالق الطلاق لا يحصل الا بهذا
بقول لانه الشيء جعله انشاء للطلاق مثل قوله بعث والشرع فاذ كان كذلك يكون الطلاق في قوله
انت طالق ثابتا لشيء لا لفظ فكان مقتضى هذا هو النفي بين مصدر ضارب و طالق ما عظم فانه كلام
لطيف ولما قيل ان يقول لما كان قوله انت طالق موضوعا في الشيء لانشاء الطلاق مثل قوله بعث ^{لشيء}
فما حاشية اليه ثبوت الطلاق افتضاء واجيب بان ثبوت الطلاق بطريق الافتضاء ^{لشيء} محتمل في موضوع في
الشيء لو وقع الطلاق واما في اللفظ فلا حاشية اليه ثبوت الطلاق افتضاء ولا محتمل ان يكون في اللفظ وكذا في
سائر الاخبار التي وضعت لانشاء فالبيع في بيعت مثلا ثابتا بالافتضاء اياها ما لطلاق في انت
طالق اياها ذلك صاحب السفناني وكذا اذا قال هذا مثال المشهور في الشرعيات ايا اذا قال رجل
لاضرعتك عبدك عني بافادهم فقال المأمور اعتقت ببيع العتق عن الامر وموجب عليه اياها الامر
الالف ولو كان الامر نوي بيهذا العتق الكفاية ايا عتق الكفاية ببيع العتق عما نوي اياهم في نوايه
وهو الكفاية لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينها بطريق الافتضاء وهذا يؤيد وقوع
العتق عن الامر وذلك ابا وقوع العتق عن الامر ثابت لان قوله ايا قول الامر احتق عبدك عني يقتضي
بيع قوله ايا قول الامر لغير ايا بيع عبدك ايا بالف درهم ثم كن وكفاية الاعتاق فاعتقه ايا ذلك العبد
عني وهذا لان الامر بالاعتاق يقتضي ثبوت الملك للامر لان الاعتاق لا يبيع بدون الملك بقوله عليه السلام
لاعتق فيما لا يملك ابن آدم والملك يقتضي سببا وذكر العوض ولعل في البيع فاعتق اياها اذا
البيع ثبت القبول كذا في التوقف الاعتاق عن الامر على القبول اياها لانه ركن في باب البيع وكذا قول المأمور
اعتقت يقتضي بيع قوله بعت منك بالف درهم وكفاية ما اعتقت وهذا لان قول الامر بعتني بالف درهم

امر بالبيع وليس باليجاب ولا ثبت بهذا المقنع بيع ولا شرارة لانه محذور امر وانما ثبت البيع بقول
 المأمور اعتقت فلما لم يثبت نعت ثم صرت وكذا ما اعتقت وبهذا الكلام حصل الايجاب ويجوز ان
 يقال كلام الامر يقضي الايجاب وكلام المأمور يقضي القبول وهذا هو الصحيح ثبت البيع امر بالبيع من
 كلام الامر والبيع من كلام المأمور لا يعاين الا عتاق ويجوز ان يبرأ بالبيع الايجاب وهو المطابق للسياق
 ان ثبت الايجاب بطريق الاقتضاء وصار كأنه قال الامر بغيرك فبني بالف درهم ثم لم يكن وكذا بالاعتاق
 فيكون امر بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا فقال المأمور بعت منك بالف ثم صرت وكذا ما اعتقت فبا
 الف درهم كانت العتق واقعا الامر بعت القبول امر بعت البيع امر بعت البيع امر بعت البيع
 بطريق الاقتضاء البع لا يثبت لان القبول ركن في باب البيع والشئ لا يوجد بدون ركنه فالتقيد بالبيع
 يكون مقتضيا للقبول ضروري هو اختيار المأمور مخالف للشخص وغيرهما فانهم لم يتعرفوا بشئ من القبول
 اقتضاء وللقائل ان يقول القبول من المشتري وهو الامر كفي ثبت باقتضاء كلام المأمور وهذا لان
 الايجاب ثبت من كلام المأمور حيث قال اعتقت وهو مبيع بعت ثم اعتقت حكمك ويجوز ان
 يجاب عنه بان كلام الامر لا يقتضي بعت بقبول البيع لان الامر بالاعتاق انما يصح بعد قبول البيع
وقال ان يقول لانه لا يثبت الا بتمام البيع هذا بطريق الاقتضاء لانه المقنع انما يقدر بهما لم يكن العمل
 بالخصوص بدون شرط تعذر ومنها امكن العمل بالامر بالاعتاق بدون شرط تعذر البيع عليه بان يحمل
 الامر على طلب اعتاق العبد من المالك والمكان مملوك له اعتاقا بما يبال وهو الالف فيكون حكمه
 عني وقوله عني السببية اعم من شفا عني او يحل قبول الالف بغير عني تقدير اعتاقه او يحل قوله الالف
 اعتاق عني كالتب تجوز اذا كان الكلام اذا اراد بين المأز والاضار كان المأز هو اولي فلا حاجة الى التمايز
 المقنع ولهذا انما ولاجل ان ما يصح الامر بالاعتاق من اسباب الملك ثبت اقتضاء قال البيهقي
 اذا قال رجل لا امر عتق عبدك عني بغير عني ام بغير عني فقال المأمور اعتقت بغير عني امر
 فيكون هذا امر عتق عبدك عني بغير عني مقتضيا للهبة امر بالامر امر بالامر امر بالامر امر بالامر
 الامر المأمور لان الهبة فمليك بغير عني فصار كأنه قال بعت عبدك طاروكن وكذا في الاعتاق فقال المأمور

هنا

وابت وصرت وكذا ما اعتقت ولا يحتاج فيه الى الهبة الثابتة اقتضاء الى القبول صرحا بل ثبت
 اقتضاء لانه لما ثبت الهبة اقتضاء والهبة لا تتم الا بالقبول ثبت القبول اقتضاء لانه هو اللفظ
 غير ذلك في الشرع ايه لان القبول بمنزلة القبول في باب البيع يتعلق بمحذوف ايه بل ثبت القبول
 اقتضاء ولا يحتاج الى القبول صرحا كذا القبول في باب الهبة وكذا نقول هذا جواب الى من عتق له
 ومحمد بن قول البيهقي ايه لانه القبول في الشرع بين القبول في باب البيع والقبول في باب الهبة القبول
 ركن في باب البيع وركن الهبة في باب الهبة فلو كانا في باب الهبة اقتضاء اشتبا القبول ضروري
 اقتضاء البع بخلاف القبول في باب الهبة فانه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة متعلق بالحكم
 بطريق الاقتضاء صفة الحكم ليكون الحكم الثابت بطريق الاقتضاء حكما بالقبول بل هو شرط وشروط الهبة
 خارجة فانه فلا يكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما بالقبول بل ان يقول ان الهبة كالا يتم
 وجوده الا بالركن يتوقف وجوده على الشرط لانه اذا كان التمايز هو حاصل الاختلاف ان المؤثرة في ثبوت
 المقنع انما هو توقف المفوض والمفوض كما يتوقف على الركن يتوقف على الشرط لان الشرط كالا
 وجوده يتم الا بالركن يتوقف وجوده على الشرط والقول شرط في الهبة فينبغي ان ثبت بالاقتضاء واجيب
 بان المقنع اصل والمقنع يتوقف على ان يكون المقنع من جنس المقنع فلا يثبت القبول الذي هو
 فعل من جنس بطريق الاقتضاء ر عني القول وهو الهبة لان الفعل المحي لا يصح للقول فلا يمكن
 اثباته بطريق الاقتضاء فان قيل ان المقنع ثبت بشرط المقنع لا بشرط نفسه فينبغي ان يقع
 العتق امر لان الهبة ثبت مقتضى العتق ثبت بشرطه ويسقط شرط الهبة مقصودا
 وهو القبول كما يسقط اعتاق القبول مقصود في البيع الثابت اقتضاء بل اول لان القبول ركن
 في البيع والقبول شرط في الهبة فاذا سقط الركن ثم لم يبق ثوبا بمقتضى العتق مع ان الركن اقرى
 من الشرط لا يسقط الشرط اولى لانه قبل ان يشترط المقنع بهذه الطريق شرعا فانما يسقط ما يحمل
 المقود شرعا في الجملة والقبول في الهبة شرط لا يحمل السقوط حال خلاف القبول والبيع فانه وان كان
 تركنا يحمل السقوط في الجملة كما كان الصلوة الاثر ان البيع ينفعه بالاعتاق فيسقط الايجاب

من قوله القبول في باب البيع
 وان ثبت اقتضاء

الى القبول

Co



يحمل الحث ايق وهو كالوقت والجمال فانه لو اخل وهو الركب او راجل او خارج الى الاراد او اخلها الحث
لا نعم اللفظ ولكن لحصول الحث عليه في الاحوال كلها فكذا هذا او يقال الحث بطلان لاطلاق المقضي
لا نعم الامر ان لو قال اعطى هذا الرجل رجلا كذا مثلا ام الامر اذا اعطى الى ايه رجل كان مع ان قوله رجل
خاص بل الشبهة فانه نكرة فموضع الاشياء ولما قيل ان يقول اذا كان مطلقا جاز تقبده بطعام دون
طعام واجب بان نقول بعض انواع الطعام تخفيض لا تقبده وانما كان تقبدا اذا اراد الطعام الموصوف
بصفة الامر ان اذا اراد بالرجل قوم باعيانهم فمريض او يبيع كان تخفيضها لا تقبده وانما كان تقبدا اذا
اراد الرجل بصفة العام مثلا **ناقل** فمجاز ارادة الطعام الموصوف بصفة **قبل** ذلك اثبات وصف زيد
على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يشترط بطريق الاقتضاء كصفة النعم ولما قيل ان يقول هذا
منقوض بمسألة الخروج فان قوله ثابت بطريق الضرورة دون اللفظ مع انك قلت بعوم وجواز تخفيض
بنية السمع باعتبار ان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة فموضع النفي وكذا لو قال المزوج لها اي لا ضرورة
بعد القول بها اعتدي وتوحيب اي بقوله اعتد الطلاق ولما قيل ان يقول اذا قال اعتد للمزوج بها
وتوحيب اعتد الامر يقع الطلاق اقتضاء ولو قال غير الموصول بها يكون استعارة مختصا الطلاق في حق
العبارة بينهما ان يقول وتوحيب اعتد الامر يقع سياق كلامه فكيف يستقيم قوله وتوحيب الطلاق الليم
الا ان يحمل الكلام على فرق بينهما ان وتوحيب ايام عدة الطلاق في بيعت المبيع يقع الطلاق اقتضاء لان
لا ضرورة اعتدي في بيعه نحو ان يراد به اعتدي نعم التمسك عليك واعتدي بغير عليك او اعتدي بالزنا
او اعتدي بالامانة فاذا نوى الاقرار وزال الابهام بالنسبة شئت بهذا **الطلاق** بعد القول بطريق
الاقتضاء لان الاعتد او ايا لان الامر بالاقتضاء الاقرار يقتضي وجود الطلاق سماعا على الامر بالاقتضاء
ليجوز الامر بالاقتضاء فيقدر الطلاق بوجود ضرورة او ضرورة فحتم الامر بالاقتضاء فكذا قال طلاقك
فاستدبره والضرورة ترفع بالاول وهو اصل الطلاق فلا يشترط فيه البيونة بل قبل الطلاق اصل لان
سبب الاقتضاء فرفع لانه يجب وما كان سببا لا يشترط اقتضاء لان المقتضى ابدأ يكون تبعا للمقتضى
ولهذا لا يشترط الحرية اقتضاء فجا اذا اقال عبده كغيره بمسكت طالا وتزوج اربع لان الحرية اصل للتكفير

دعنا

بغير حث الطلاق منها اقتضاء وهو اصل بالنسبة الى الاقتضاء قبل السبب من حيث انه وسيلة
لغيره ان لا يشترط الاقتضاء او لانه ان ثبت السبب بطريق الاقتضاء فمقتضى ان اغتسلت الملبية
فان ثبت سبب دون سبب بخلاف الحرية فانه ليس بسبب للتكفير بل لرفع كذا قيل **في نظر لان** سبب
بما هو من حيث انه وسيلة الى السبب كان كل واحد من السبب المسبب اصلا منه ومنه ومنه فمقتضى
بما لا يستغنى عنه من الطرفين كما في بين العلة والمعلول ولان الحرية لما كانت شر لا للتكفير والشر لا تابع
لحرية ان ان ثبت اقتضاء **الحرية** بان سئل ذلك الكسبة لم يشترط اقتضاء لانه مغير للمقتضى لان الامر هو
بما لا يشترط به سبب بل لا يشترط ولا يترتب الجواب عنه كذا في قواعد الجاهل الصواب يقال ان سبب خاص لا
يقتضيه ذلك من غير ان يشترط يكون اصله ومنه فمقتضى ان ثبت اقتضاء بخلاف الحرية فانه ليس بسبب
لغيره ان يكون سببا بسبب التكفير الحث والحرية شرطا ولهذا لا يشترط الطلاق بطريق الاقتضاء كان
الطلاق الواقع يقول **اعتد** فمقتضى ان يكون لها رجا لا ما يكتفى لان وصف البيونة زاد على قدر الضرورة اي ضرورة
في الامر بالاقتضاء لان الضرورة ترفع بالرجعي لانه دون البائين فلا يشترط وصف البيونة بطريق الاقتضاء
اي بغيره **لان** الاقتضاء لا يشترط الا ما كان ثبوته ضروريا لا يفيح الخطي بدونها **الامر** بالاقتضاء
لان مقتضى البيونة فلا يشترط البيونة ولا يقع بقوله اعتدي لها الا اذا اداها طلاق وان وقع في النسخ الا اذا
اذا عدة وجب طلاقا وان انما يرد على قدر الضرورة لا يشترط بطريق الاقتضاء وانما يرد على قدر
الضرورة لان الامر بالاقتضاء او الى انما يرد على الواحد ولما قيل ان يقول ان قوله البيونة زائدة على
الضرورة فلا يشترط **الطلاق** لا يشترط بقوله انت بائنة فانه لو نزل البيونة العطفية وهو التي بالثالث ليجوز ان
الطلاق وصف زائدة على الضرورة كذا في التمسك فاحمل الاشكال ان البيونة في انت بائنة اقتضاء لطلقات
في انت بائنة في انت بائنة الثالث كما لا يخفى في انت لان الضرورة ترفع بالاول وانما يرد بالاسم
بنت سبب فانه لا يرفع الثالث من حيث انه لا يرفع من حيث انه لا يرفع من حيث انه لا يرفع
فمقتضى ان يكون بينه وبين المعتدي والحق ما قل انت بائنة فمقتضى ان يكون بينه وبين المعتدي
يدفع به الموصول لان لو لم يكن له قبل الاقرار بها اعتد وتوحيب الطلاق يقع الطلاق

معتبر

الضرورة

النية

وليس

الاقتضاء الاقرار

بهم نكن و طريق الانقضاء لا جعل مستحلا اعضاء صريح العطاء لانه لا يكون مستحلا طريق الانقضاء
 للمقتصر من ثبوت المقتصر ولا وجوده ولا ان الطلاق سبب لوجود الاعتدال واما ان مقتصر على مقتصر
 وفيه ابحاث شريفة و تلك لطيفة و كبرتها و شرح المسامح فالنظر هناك فيكون

تاريخ و فوات جافط جو حافظه است محمد
 هفت دهم از جاد الثانی روز پنجشنبه
 یک روز بعد از ظهر و در جوار جاد

هفت دهم از جاد الثانی
 کرده و حلت بخوابگاه عدم
 ساله تاریخ و حلتش چشم
 هفت از یک هفت باغ ارم

King's College University



و

مكتبة المصطفى الإلكترونية

www.al-mostafa.com

www.مكتبةالمصطفى.com

Source / المصدر :



KING SAUD
UNIVERSITY

<http://makhtota.ksu.edu.sa>